世纪文库

启蒙辩证法

哲学断片

[德] 马克斯·霍克海默　西奥多·阿道尔诺 著

上海世纪出版集团

世纪出版

ISBN 7-208-06075-4

9 787208 060753 >

定价：28.00元

易文网：www.ewen.cc

启蒙辩证法

[德]马克斯 · 霍克海默 西奥多 · 阿道尔诺 著 渠敬东 曹卫东 译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

启蒙辩证法——哲学断片/(德)霍克海默,(德)阿道尔诺著;渠敬东,曹卫东译.
—上海:上海人民出版社,2006
(世纪人文系列丛书)
ISBN 7-208-06075-4

Ⅰ.启… Ⅱ.①霍…②阿…③渠…④曹…
Ⅲ.法兰克福学派-哲学理论 Ⅳ.B02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 006004 号

责任编辑 杨承练 忻雁翔
装帧设计 陆智昌

启蒙辩证法——哲学断片
[德]马克斯·霍克海默 [德]西奥多·阿道尔诺 著
渠敬东 曹卫东译

出　版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
发　行 上海世纪出版集团发行中心
印　刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司
开　本 635×965 1/16
印　张 19.25
插　页 4
字　数 253 000
版　次 2006 年 4 月第 1 版
印　次 2006 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-06075-4/B·506
定　价 28.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶　路
何元龙	张文杰	张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛
李梦生	陈　和	陈　昕	郁椿德	金良年	施宏俊
胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲
渠敬东	潘　涛				

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团

世纪人文系列丛书编辑委员会

2005年1月

启蒙辩证法

献给弗里德里希·波洛克*

* 波洛克(Friedrich Pollock)是霍克海默的好友，法兰克福学派的代表人物之一，学术成就虽然不算高，但对法兰克福学派的贡献却非同寻常，对霍克海默的影响更是深远，可以说，没有他的鼎力支持，霍克海默很难顺利领导法兰克福学派。1944年版题为："献给波洛克：五十岁寿辰(1944年5月22日)"，1947年版题为："献给波洛克：五十岁寿辰"。——译者注

编 者 说 明

在西方当代社会思想史上，霍克海默是一个比较特殊，也比较复杂的人物：他从不追求个人思想体系的建构，而关注于社会批判和意识形态批判；从不追求个人思想成就的宏大，而倾心于法兰克福学派理论命题的规划和奠基。因此，在纪念霍克海默诞辰90周年的学术讨论会上，哈贝马斯对他的老师作出了这样的评价："在法兰克福学派圈子里，霍克海默享有一种特殊的地位。他不仅长期担任社会研究所的所长，而且还具体负责编辑《社会研究杂志》；他也被公认是许多集体研究计划的精神领袖。然而，除了这样一个核心角色之外，霍克海默还有另外一面鲜为人知：即霍克海默自己的哲学著作和他的众多同伴的哲学著作一样，都是他们这个流亡知识分子集体成就的重要组成部分。而霍克海默比其他任何人都更加坚定不移地捍卫'法兰克福学派'这样一个集体单称(Kolletivsingular)。"(J.Habermas, Max Horkheimer: "Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes"，载于：Texte und Kontexte, Suhrkamp, 1992)

哈贝马斯这番话的意思其实比较明确，就是想着重强调霍克海默与法兰克福学派之间所存在着的一种密不可分的关系。今天看来，可以说，没有霍克海默，也就没有批判理论；没有霍克海默，德国当代社会思想恐怕也要逊色许多。我们这样说，固然包括霍克海默自身的思想力度，但更多地还是指霍克海默在法兰克福学派发展过程中，乃至在德国当代思想界所扮演的卡里斯玛角色。因此，要想深入理解批判理论，进而把握住当代德国社会思想格局的变化，则搞清楚霍克海默的思想路线，以及他在德国现代社会思想史上的地位，无疑是不可逾越的一环。这就难怪霍耐特(Axel Honneth)后来在系统清理批判理论历史效果时，把霍克海默当作首要的批判对象，由此来深入考察批判理论在规范

基础和经验分析方面的成败得失，以及批判理论与现实世界之间已经存在和可能存在的互动关系。

汉语学界移译和研究霍克海默著作已经有了一定的基础。为了较为全面地介绍霍克海默的思想，进一步推动汉语学界对霍克海默的理解和接受，我们决定翻译出版多卷本的“霍克海默文集”。

“霍克海默文集”在编选和翻译过程中得到了许多方面的支持和帮助：德国菲舍尔出版社(S.Fischer Verlag)国际部的波德莱齐女士(Frau Gisela Podlech)在版权方面给我们提供了极大的方便；法兰克福社会研究所的两任所长福利德堡教授(Prof.Dr.L.v.Friedeburg)和霍耐特教授给编者创造了良好的工作环境和学术环境；法兰克福大学图书馆的“霍克海默档案馆”(Horkheimer-Archiv)向我们提供了霍克海默的一些珍贵手稿以及相关的背景资料，在此，谨向他们表示衷心的感谢。

新 版 前 言

(1969)

1947年，《启蒙辩证法》在阿姆斯特丹的奎里多(Querido in Amsterdam)出版发行。这本书渐渐地流传了开来，很久以前就已经销售一空。二十多年后，我们再重新发表该书，促使我们这样做的不仅有各种各样的动力，主要还是我们认为，书中的不少思想今天尚未过时，而且对于我们后来的理论思考还有着进一步的影响。局外人很难想象，我们两个人在每一句话上是如何的紧密协作。大的段落安排是我们共同商量决定的；我们两个人的精神气质虽然有所差别，但在《启蒙辩证法》中却融为一体了，并且成为了一种共同的生命因素。

并不是书中的所有内容，我们现在都坚持不变。这样做是不合理论要求的，因为一种理论是要寻找时代的真谛，而不是把自己当作一成不变的东西，与历史进程对立起来。这本书是在国家社会主义的恐怖统治行将就寝的时候撰写出来的。书中的许多说法已经与今天的现实不相适应。但是，我们当时对向宰制世界(verwaltete Welt)的过渡并没有作出过于乐观的评价。

今天，政治上分裂成为两大对立阵营，这就在客观上迫使相互大动肝火，因此，恐怖还继续存在。第三世界中的冲突，以及极权主义的重新抬头等等，这同当年的法西斯主义一样，可不是单纯的历史插曲，《启蒙辩证法》已经指出了这一点。连进步也不放过的批判思想，今天要求支持所剩不多的自由，捍卫现实中的人道倾向，而不管它们在历史的滚滚洪流中显得多么的苍白无力。

本书所揭示的集权统一化趋势虽然中断了，但并没有彻底终结；在专制和战争当中，它的威胁还无处不在。本书曾经诊断认为，启蒙转变成了实证论，转变成了事实的神话，转变成了知性与敌对精神的一

致，所有这些诊断今天都得到了充分的证明。我们的历史概念并没有误以为它们已经得到了克服，而且也没有从实证主义的角度去追求一知半解。作为对哲学的批判，它并不打算放弃哲学。

这本书写于美国；我们之所以要从美国返回德国，是因为我们确信，无论是在理论上，还是在实践上，我们在德国比在其他任何地方都会更有作为。我们和波洛克一道重建了社会研究所(Institut für Sozialforschung)；当年他 50 寿辰的时候，我们曾经用本书献上祝贺；今天，适逢他 75 华诞，我们再次献上新版用以志贺。我们重建社会研究所，是想把《启蒙辩证法》所表达的观念继续推向深入。和我们撰写第一版的时候一样，格蕾特·阿道尔诺(Gretel Adorno)给予了我们最好的帮助，使我们的理论能够有所发展，并培育起相关的共同经验。

一般情况下，时隔几十年之后，新版图书都会有很大的修改，而我们对于修订则是慎之又慎，能不改，则坚决不改。我们不想对过去写下来的文字作太多的修饰，甚至一些显然不合时宜的地方也未作改动；根据现实情况来重新修订著作予以发表，无异于撰写了一部新的著作。今天，更重要的事情是捍卫自由，传播自由，实现自由，而不是间接地促使世界走向宰制，这点我们在后来的著作中也明确提了出来。我们主要是订正了一些印刷错误，而且仅此而已。我们这样谨慎，是想让本书成为一部历史文献，当然，我们同时也希望，本书不仅仅是一部历史文献，而且是能够更有贡献一些。

霍克海默　阿道尔诺

1969 年 4 月于美茵河畔法兰克福

意大利版前言*

(1962/1966)

德文版《启蒙辩证法》是一部断片。第二次世界大战开始的时候，准确地说是在1942年，我们就已经开始着手撰写这本书。当时还处于国家社会主义的统治之下，按照我们原初的设想，它应当成为一部社会理论和历史理论的导论。结合所使用的名词以及所探讨的问题范围，可以清楚地看到，这本书深深地打上了我们写作时所处社会环境的烙印。

这本书所探讨的是这样一个主题，即文化进步走向其对立面的各种趋势。我们想根据20世纪30和40年代美国的社会现象来揭示这一主题。但是，理论的系统阐述如果想适应当代经济和政治发展的需要，就必然会提出更高的要求，而这一点是我们今天所无法胜任的，这有客观原因，当然也有主观原因。因此，我们觉得十分欣慰，这本断片今天能被收入一套主要关注哲学问题的丛书当中。

霍克海默　阿道尔诺

1966年3月于美茵河畔法兰克福

* 这篇前言是由菲利普·里普尔(Philipp Rippel)根据霍克海默和阿道尔诺提供的德文草稿，从意大利文翻译过来的。——译者注

前　　言

(1944/1947)

本书最初是打算献给波洛克(Friedrich Pollock)的，我们开始的时候，计划在他50岁生日之际完成本书的写作任务。可是，我们越是深入下去，就越是深切地感到，我们错误地估计了自己的能力。我们本来的计划，实际上是要揭示人类没有进入真正的人性状态，反而深深地陷入了野蛮状态，其原因究竟何在。我们低估了探讨这一问题的难度，因为我们过于信赖当代的意识。许多年以来，尽管我们早就认识到，现代科学研究中的许多重大发现都是靠牺牲理论结构换来的，但我们始终认为，现代科学研究还是值得坚持的。因此，我们的研究仅限于批判和继承专业学说，起码在主题上还拘泥于传统学科，比如社会学、心理学和认识论等。

但我们在这里组织起来的断片充分表明，我们必须放弃对当代意识的这种信任，对科学传统加以细心呵护和认真筛选。特别是当实证主义者指责科学传统如同无用的包袱而应当予以抛弃的时候，我们就更是应该对科学传统加以细心呵护和认真筛选。如果说这样做本身就构成了认识的一个环节的话，那么，在当代资产阶级文明崩溃过程中，值得追问的就不仅有科学的研究，也包括科学的意义。铁蹄法西斯主义者虚伪颂扬的，以及狡猾的人文专家幼稚贯彻的，就是：启蒙的不断自我毁灭，迫使思想向习俗和时代精神贡献出最后一点天真。一旦公众进入了下述状态：思想难免会成为商品，而语言则成了对商品的颂扬，那么，揭示这一堕落过程的尝试在被其世界历史后果彻底毁灭之前，就必须拒绝有关的语言要求和思想要求。

如果说这些只是科学在遗忘自我和工具化过程中所带来的一些障碍的话，那么，关于社会问题的思考至少可以和官方的科学唱反调。但

即使这样做，也还是处于整个生产过程当中。高唱凯歌的思想所取得的一切成就，对它们进行了反驳。思想如果存心想摆脱其批判环节而单纯服务于现存制度，那么，它就会在违背意志的情况下推动它所选择的积极因素向消极的破坏因素转化。在18世纪，哲学对无数拒斥耻辱的书和人视而不见，而在波拿巴(Bonaparte)的领导下完成了这一转化。孔德的护教学派最终强行成为和它格格不入的百科全书派的追随者，向先前所有反对它的人都伸出了友善之手。肯定过程中的不同批判形式不可避免地会影响到理论的形态，而理论的真实性却消失不见了。当前，机械化的历史远远走在了精神发展的前头，官方发言人操心的是其他的事情，他们靠着理论获得了锦绣前程，但是，在理论还没有出卖其灵魂之前，他们就把理论给消灭了。

因此，思想在思考自身罪责的时候，也认识到了，遭到剥夺的不仅有对科学概念语言和日常概念语言的肯定性使用，也有对对立的概念语言的肯定性使用。凡是和统治思想不合拍的，都再也无法表达出来了；支离破碎的语言无法独立完成的一切，社会机器一点不落地都给补上了。由于害怕电影制片厂的成本越来越昂贵而建立了审查员制度，这和一切类似的管辖制度是相吻合的。一部文学作品，撇开制造商的选择不算，至少还要经过学术总监、主编、编辑、出版社内外的捉笔者等，这个过程的每一个环节都要经过严格的审查。教育系统的抱负不管如何改变，看来都是要让审查彻底失去意义。有人认为，如果不严格确定事实和可能性，认知精神就会对骗术和迷信过于敏感。这种观点让人们对骗术和迷信难以产生接受的冲动。禁酒会导致更加有毒的物品横行，同样，理论想象力一旦受阻，则会导致政治幻想猖獗。只要人们还没有沉湎于政治幻想之中，外在的和内在的检查机器就会剥夺掉他们的反抗手段。

我们在研究过程中所遇到的疑难是我们必须探讨的第一个对象：启蒙的自我毁灭。我们并不怀疑，社会中的自由与启蒙思想是密不可分的。但是，我们认为，我们同样也清楚地认识到，启蒙思想的概念本

身已经包含着今天随处可见的倒退的萌芽。在这方面，启蒙思想与相关的历史形态和社会制度比较起来并不逊色。如果启蒙没有对这一倒退的环节进行反思，它也就无法改变自身的命运了。由于对进步的毁灭力量的思考一直都掌握在它的敌人手里，因此，实用化的思想失去了其扬弃的特征，进而也失去了与真理之间的联系。技术造就起来的大众时刻准备着投身到任意一种暴政当中；他们天生就亲近种族的偏执狂，尽管这样做十分危险，也毫无意义；但由此我们可以清楚地看到当代理论观念的弱点究竟何在。

我们认为，这些断片的贡献在于，它们阐明了，启蒙倒退成神话，其原因不能到本身已经成为目的的民族主义神话、异教主义神话以及其他现代神话中去寻找，而只能到畏惧真理的启蒙自身中去寻找。我们必须从思想史和现实的角度去理解启蒙和神话这两个概念。同启蒙一样，整个资产阶级社会的现实运动都表现为观念，而这些观念又体现在人和制度身上；同样，真理不仅仅是理性意识，同样也是包括理性意识的实际形态。现代文明的真正传人害怕偏离事实，一如他们害怕偏离社会。他们不知道，事实在被觉察到的时候已经受到了科学、商业以及政治中的惯例的严格规整。语言和思想中的明确性概念也受制于这些惯例，而当代的艺术、文学和哲学又都应当具备这样一种明确性概念。明确性概念认为，源于事实和统治思想形式的否定思维是模糊的、零散的，是一种禁忌，因此，它像着了魔似地把精神控制在一种越来越盲目的状态之中。有一种情况堪称无可救药，这就是：最真诚的改革家用支离破碎的语言主张革新，而连他们都接受了精致的范畴机器以及背后的糟糕哲学，从而强化了现存制度的力量，而这种力量正是他们想要打破的。错误的明确性不过是神话的另一种表达而已。神话既是模糊的，又是明确的。它从一开始就通过信任和摆脱概念的劳动来证明自己。

今天，人性的堕落与社会的进步是联系在一起的。经济生产力的提高，一方面为世界变得更加公正奠定了基础，另一方面又让机器和掌

握机器的社会集团对其他人群享有绝对的支配权。在经济权力部门面前，个人变得一钱不值。社会对自然的暴力达到了前所未有的程度。一方面，个体在他使用的机器面前消失不见了，另一方面，个体又从机器那里得到了莫大的好处。随着财富的不断增加，大众变得更加易于支配和诱导。社会下层在提高物质生活水平的时候，付出的代价是社会地位的下降，这一点明显表现为精神不断媚俗化。精神的真正功劳在于对物化的否定。一旦精神变成了文化财富，被用于消费，精神就必定会走向消亡。精确信息的泛滥，枯燥游戏的普及，在提高人的才智的同时，也使人变得更加愚蠢。

并不是像文明批判者(如赫胥黎、雅斯贝尔斯、伽塞特等)所说的那样，关键在于作为价值的文化；而是在于，如果人冥顽不化，启蒙就必须在自己身上做文章。关键并不在于维持过去，而在于让美梦成真，然而，今天，过去依旧在维持，而且是以破坏过去为代价。直到 19 世纪，教育一直都是一种特权，牺牲的是未受教育者的幸福。到了 20 世纪，工厂像铁幕一样，消解了一切文化。文化捍卫者认为，如果出卖文化没有破坏经济成就，代价或许就不会如此昂贵。

在一定的情况下，幸福的因素本身就变成了不幸的源泉。过去一段时间，国内经济出现危机，生产出现过剩，由于缺少社会主体，于是，大众挺身而出；如今，由于权力集团成为了社会主体，于是，它们便制造了世界范围内的法西斯恐怖：进步变成了退步。十分清洁的工厂以及里面的一切，大众汽车和体育场馆，使形而上学变得无聊不堪，对此，我们尚可不闻不问；但是，在整个社会里，这些东西本身变成了形而上学，变成了意识形态的帷幕，遮蔽的是现实的无可救药，对此，我们就不能袖手旁观了。这就是我们的断片所关注的首要问题。

本书的第一篇论文是全书的理论基础，探讨的是合理性与社会现实之间的复杂关系，以及自然与控制自然之间相应的复杂关系。其中对启蒙的批判，目的是想准备好一种实证的启蒙概念，以便把它从与盲目统治的纠结之中解脱出来。

总体来看，第一篇论文主要阐述的是这样两个主题：即神话就是启蒙，而启蒙却倒退成了神话。两篇附论用一些具体的例子对这两个主题作了进一步的阐明。第一篇附论根据奥德修斯的故事，探讨了神话与启蒙之间的辩证法，在作者看来，奥德修斯是西方资产阶级最早的一个原型。核心概念是牺牲和放弃，从这两个概念中，可以清楚地看到，神话自然与启蒙对自然的统治之间既有差异性，也有同一性。第二篇附论讨论的是康德、萨德以及尼采等一些坚定的启蒙终结者，集中阐明了自然对主体的臣服最终在对自然和客体的盲目统治中是如何达到登峰造极地步的。这一趋势消解了资产阶级思想的一切矛盾，特别是严肃的道德与绝对的不道德之间的矛盾。

《文化工业》一文阐明的是启蒙意识形态的倒退，这一点在电影和广播表现得十分清楚。在这些传媒里，启蒙主要表现为对制作和传播的效果和技术的算计；而就其具体内涵而言，意识形态集中体现为对存在者和控制技术的权力的偶像化。在探讨这一矛盾的时候，我们会认真对待文化工业，这样做是大大出乎文化工业自身的愿望的。《文化工业》一文比其他部分更加具有断片色彩。

《反犹主义要素》一文的主题是已经启蒙的文明在现实当中又倒退到了野蛮状态。合理性不仅包含着观念中的自我毁灭趋势，也包含着实际上的自我毁灭趋势，而且从一开始就这样，而不是在自我毁灭趋势出现之后才是如此。我们也就是从这个意义上来追溯反犹主义在哲学上的史前史的。反犹主义的“非理性主义”来源于宰制理性自身的本质以及与理性观念相应的现实世界。《反犹主义要素》一文与“社会研究所”的经验研究有着直接的联系。“社会研究所”是魏尔(Felix Weil)出资建立的，没有魏尔的长期资助，不仅我们的研究工作无法展开，希特勒统治期间德国流亡知识分子的理论研究工作在很大程度上也将难以为继。前三篇文章是和洛文塔尔(Leo Loewenthal)共同完成的，早在法兰克福期间，我们相互就共同探讨过许多理论问题。

最后一部分是笔记和札记，其中，有些是论文的提纲，有些是有待

探讨的问题。它们绝大部分都涉及到了辩证人类学。

1944年5月于加州洛杉矶

这本书是在战争期间写成的，关键内容没有任何改变。惟一的变化是我们补充进去《反犹主义要素》的最后一节。

霍克海默　阿道尔诺

1947年6月

目录

编者说明 / 1

新版前言(1969) / 1

意大利版前言(1962/1966) / 1

前言(1944/1947) / 1

启蒙的概念 / 1

附论 1:奥德修斯或神话与启蒙 / 36

附论 2:朱莉埃特或启蒙与道德 / 71

文化工业:作为大众欺骗的启蒙 / 107

反犹主义要素:启蒙的界限 / 153

笔记与札记 / 193

一、 反对无所不知,无所不晓 / 193

二、 两个世界 / 195

三、 观念转化为统治 / 196

四、 论鬼怪 / 198

五、 无论如何 / 200

六、 动物心理学 / 201

七、 对伏尔泰的颂扬 / 202

八、 分类 / 203

九、 雪崩 / 204

十、 沟通带来的隔离 / 205

十一、 论历史哲学批判 / 206

十二、 人性的纪念碑 / 209

十三、 犯罪理论 / 209
十四、 进步的代价 / 212
十五、 空洞的恐怖 / 214
十六、 对身体的兴趣 / 215
十七、 大众社会 / 219
十八、 矛盾 / 220
十九、 宿命 / 223
二十、 哲学与分工 / 225
二十一、 思想 / 227
二十二、 人与动物 / 228
二十三、 宣传 / 238

人名对照表 / 241
名词对照表 / 246
附录 霍克海默著作目录 / 248
霍克海默生平年表 / 252
有关霍克海默的研究文献 / 256
《启蒙辩证法》详细索引 / 258
译后记 / 280

启蒙的概念

一

就进步思想的最一般意义而言，启蒙的根本目标就是要使人们摆脱恐惧，树立自主。但是，被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中。启蒙的纲领是要唤醒世界*，祛除神话，并用知识替代幻想。“经验哲学之父”[1]培根早就归纳了启蒙的主旨。培根蔑视那些所谓的传统大师们，他们最初“相信，他人知其所不知，他们又相信自己知其所不知。但事实上，盲听轻信，满腹疑虑，草率结论，夸夸其谈，惧怕反驳，不思进取，漫不经心，咬文嚼字，一知半解——所有这些都阻碍人类心灵与事物本性的和谐一致；相反，却使人类心灵与空洞的观念及盲目的实验结合起来；不管这一结合有多么体面，其后果与结局都是不难想象的。称得上伟大发明的印刷术，毫不起眼的火炮，人们早先多少已经有所了解的指南针，这三样东西给整个世界带来了怎样的变化啊！第一个发明引起了学识的变化，第二个发明引起了战争的变化，第三个发明则引起了金融、商业和航海的变化！而我认为，

* 这里引用的是马克斯·韦伯(Max Weber)的概念，请参阅韦伯：《科学作为职业》(Wissensachft als Beruf)，1919，载《知识学全集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre)，杜宾根，1968，第594页。——译者注

人类只是偶然或碰巧得到了这些发明。因而毋庸置疑的是，人类的优越就在于知识，知识中保留着许多东西，是君王们用金银财宝买不到、用金科玉律决定不了的，更是他们的密探和媚臣所打听不到、他们的航海家和探险家所无法达到的。今天，我们用我们的观念去把握自然，却又不得不受到自然的束缚：倘若我们能够在发明中顺从自然，我们就能在实践中支配自然”。[2]

培根虽然不长于数学，但他的观点却与他身后广为流传的科学观念相辅相成。培根认为，人类心灵与事物本性的和谐一致是可敬的：人类的理智战胜迷信，去支配已经失去魔力的自然。知识就是力量，它在认识的道路上畅通无阻：既不听从造物主的奴役，也不对世界统治者逆来顺受。如同资产阶级经济在工厂里或是在战场上的所有目标一样，出身问题已经不再是企业家们的障碍：商人比国王更能直接地控制技术，技术与它所涉及到的经济系统一样也是民主的。技术是知识的本质，它的目的不再是概念和图景，也不是偶然的认识，而是方法，对他人劳动的剥削以及资本。培根认为，知识中“存留着的”“许多东西”，其本身也仅仅是一种工具：无线电就是一种精致的印刷术，轰炸机是一种更有威力的火炮，遥控系统则是更为可靠的指南针。人们从自然中想学到的就是如何利用自然，以便全面地统治自然和他者。这就是其唯一的目的。启蒙根本就不顾及自身，它抹除了其自我意识的一切痕迹。这种惟一能够打破神话的思想最后把自己也给摧毁了。如今，面对求实思想的胜利，甚至连培根的唯名论信条都可能被怀疑为一种形而上学的偏见，或者像他曾断言过经院哲学那样，被断定是无稽之谈。权力与知识是同义词[3]。培根与路德都认为，“知识不是满足，也不是像交际花那样去寻求某种快乐，而不考虑有什么结果”。知识并不满足于向人们展示真理，只有“操作”，“去行之有效地解决问题”，才是它的“真正目标”：“在我看来，知识的真正目的、范围和职责，并不在于任何貌似有理的、令人愉悦的、充满敬畏的和让人钦慕的言论，或某些能够带来启发的论证，而是在于实践和劳动，在于对人

类从未揭示过的特殊事物的发现，以此更好地服务和造福于人类生活。”[4]这里，并没有什么秘密可言，这里，也不会有什么开启秘密的希望。

唤醒世界就要根除泛灵论(Animismus)。色诺芬尼嘲笑众神，因为神是人造出来的，是人的仿制品，并充满了偶然和丑化特性；最新的逻辑学派也大肆贬低突出的言辞，认为它们只不过是伪币，最好用中性的筹码来加以替换。这个世界正在变得混乱不堪，它需要整体的解放。动物的图腾、占卜的梦幻和绝对的理念之间已经没有什么明确界限。* 在通往现代科学的道路上，人们放弃了任何对意义的探求。他们用公式替代概念，用规则和概率替代原因和动机。原因只被当作衡量科学批判的最后一个哲学概念：或许因为它是惟一能够继续为科学批判提供参照的古老观念，是创造性原则的最后一个世俗化形式。对实体和质量、能动和受动、存在与生存这些概念作出合乎时代的定义，正是培根以降的哲学的关注点，然而科学却已不再应用这些范畴了。这些范畴被当作旧形而上学的理论偶像(idola theatri)而遭弃绝，它们已经成了当时的历史本质和历史权力的象征，神话用这些范畴描绘和编造了生与死。这些范畴被西方哲学用于定义其永恒的自然秩序，因而它们标明了俄耳枯斯(Orcus)、帕尔塞福涅(Persephone)、阿里阿德涅(Ariadne)和涅柔斯(Nereus)曾一度占有的地位。前苏格拉底的宇宙论具有某种过渡性质。被当作是自然始基的潮湿物、不可分物、空气和火等，体现了理性战胜神话观念的过程。正如由尼罗河流传到古希腊，源于水与土的创造图景在这里成为物活论的原理和元素一样，所有神话中的魑魅魍魉都被理性化为存在本质的纯粹形式。柏拉图的理念，最终甚至使奥林匹斯山上的神灵家族都被哲学意义上的逻各斯(logos)所浸淫。然而，启蒙运动从柏拉图和亚里士多德形而上学的遗产中却发现了某种古老力量，并且

---

* 这里指的是康德与 Swedenborg 的争论：《一位见鬼者的梦境》(Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)，1766，载《作品集》，魏舍得尔(Wilhelm Weischedel)编，Darmstadt，1963。——译者注

对普遍的真理要求顶礼膜拜。启蒙运动认为，在一般概念的权威下，仍存在着对神灵鬼怪的恐惧，通过把自己装扮成神灵鬼怪，人们试图对自然发挥影响。从那时起，物质便摆脱了任何统治或固有权势的幻觉，摆脱了潜在属性的幻觉，而最终得到控制。对启蒙运动而言，任何不符合算计与实用规则的东西都是值得怀疑的。一旦它摆脱了任何外在压迫的阻挠，便会生长发展，一往无前。在这一过程中，启蒙运动始终将其自身的人权观念看成是更为古老的普遍概念。因此，启蒙运动每一次所遭遇到的精神抵抗，都恰恰为它增添了无穷的力量。[5]这表明，启蒙始终在神话中确认自身。任何抵抗所诉诸的神话，都通过作为反证之论据的极端事实，承认了它所要谴责的启蒙运动带有破坏性的理性原则。启蒙带有极权主义性质。

启蒙总是把神人同形论当作神话的基础，即用主体来折射自然界。[6]由此看来，超自然物，比如精神和神灵都是人们自身畏惧自然现象的镜像。因而，许多神话人物都具有一种共同特征，即被还原为人类主体。俄狄浦斯(Oedipus)对斯芬克斯之谜的解答："这就是人！"便是启蒙精神的不变原型，不管它面临的是一种客观意义，还是一种秩序的轮廓，是对邪恶势力的恐惧，还是对拯救的希望。启蒙进而把只有在整体中才能被理解的东西称之为存在和事件：启蒙的理想就是要建立包罗万象的体系。理性主义和经验主义对于启蒙的理解在这一点上是没有什么差别的。即使是个别学派对这个公理的解释有所不同，其科学的整体结构也相互一致。培根假设，不管研究领域有多少，都存在着一种普遍科学(una scientia univeralis)[7]；培根的这一假设不能适用于自由的领域，就像莱布尼茨的一般数学不适用于非连续性领域一样。各式各样的形式被简化为状态和序列，历史被简化为事实，事物被简化为物质。培根也认为，普遍性的秩序可以在第一原理与观察命题之间提供一种明确的逻辑联系。德·麦斯特(De Maistre)嘲笑说，培根抱有"一种等级的偶像崇拜(une idole d'échelle)"。[8]形式逻辑成了统一科学的主要学派。它为启蒙思想家提供了算计世界的公式。柏拉图在其后

期著作中把理念和数字等同起来，这点具有神话味道，但它体现了所有祛除神话的渴望：数字成了启蒙精神的准则。同样的等式也支配着资产阶级的正义和商品交换。“如果‘不等式加上等式所得为不等式’成立的话，那么，这条规则难道不就是正义以及数学的基本命题吗？难道在相互取得均衡的正义与算术和几何比例之间不存在一种真正的一致吗？”[9]市民社会是由等价原则支配的。它通过把不同的事物还原为抽象的量的方式使其具有了可比性。对启蒙运动而言，不能被还原为数字的，或最终不能被还原为太一(Eine)的，都是幻象；近代实证主义则把这些东西划归文学虚构领域。从巴门尼德到罗素，同一性一直是一句口号，旨在坚持不懈地摧毁诸神与多质。

然而，被启蒙摧毁的神话，却是启蒙自身的产物。科学在计算事实时是不用过去神话解释事实的观点的。神话试图对本原进行报道、命名和叙述，从而阐述、确定和解释本原：在记载和收集神话的过程中，这种倾向不断得到加强。神话早就在叙述中成为说教。每一种仪式都包含着一种发生的观念以及应当受到巫术影响的观念。这种仪式中的理论要素在早期各民族的史诗中就已赢得了独立地位。悲剧诗人们所创作的这些神话，已经显露出被培根推崇为“真正目标”的纪律和权力。代替各地神灵鬼怪而出现的，是天堂和天堂的等级制度；代替巫师和部落的天职而出现的，是分成不同等级的祭礼和以强制性命令为中介的不自由劳动。奥林匹斯诸神们不再与元素直接一致，而就是这些元素。在荷马史诗中，宙斯(Zeus)象征的是苍天云雨，阿波罗(Apollo)是日神，赫利俄斯(Helios)和埃厄斯(Eos)则完全变成了一种隐喻。众神们已与物质元素区别开来，并成为它们的总体性。自此时起，存在就分解为逻各斯(这种逻各斯随着哲学的发展而被归结为单子，归结为单一指谓项)和外部的万事万物。这种对自身存在与实在的区分压倒了其他一切区分。世界被人们不分青红皂白地加以主宰。在这一点上，犹太教的创世记和奥林匹亚宗教是一致的。“……让他们掌管海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜和整个土地，以及每一个在地上爬行的爬

虫。”[10]“啊，宙斯，天父宙斯，你是天堂的主宰，你遍览人类的劳作，不管他是邪恶，还是正直，甚至是野兽的狂妄肆虐；公正是你的信条。”[11]“正因如此，人们就要当下或者稍后进行直臆的忏悔，如果有人逃避和无视神旨降其头上的厄运的话，那么最后他也会遭到厄运的光顾，即便不周及到他，也会周及到他的子孙和后辈。”[12]只有那些永远屈尊的人们，才能在众神的面前得以生还。主体的觉醒也必须以把权力确认为一切关系的原则为代价。面对这种理性同一性的观念，神与人的分离已经变得无关紧要，而这正是对荷马的最早批评以来那种彻底理性最为关注的问题。造物主与秩序精神在统治自然的意义上是相似的，人类与上帝的近似之处体现在对生存的主权中，体现在君主的正言厉色中，也体现在命令中。

神话变成了启蒙，自然则变成了纯粹的客观性。人类为其权力的膨胀付出了他们在行使权力过程中不断异化的代价。启蒙对待万物，就像独裁者对待人。独裁者了解这些人，因此他才能操纵他们；而科学家熟悉万物，因此他才能制造万物。于是，万物便顺从科学家的意志。事物的本质万变不离其宗，即永远都是统治的基础。这种同一性构成了自然的统一性。而巫术招魂乞灵的前提既不是自然的统一性，也不是主体的同一性。萨满仪式直接求助于外部世界的风、雨和蛇，或是病人躯体中的魔鬼，而不求助于材料和样本。巫术并不是受同一个精灵驱使：它如同膜拜仪式中的面具一样不断变化，而这些面具是依据不同的精灵制作的。巫术是一种彻头彻尾虚假的东西，尽管它并没有将自身转换成为纯粹真理，或者把自身装扮成支配世界的特定基础，以此来否认其中的统治特征。巫师们装神弄鬼，他们时而举止张狂恐怖，时而安然镇静，目的是要恐吓或安抚鬼魂。巫师只是在扮演，他还不能把自己想象成文明人，因为只有对文明人而言，那些极乐世界的一般禁区才可以分成一种统一的宇宙秩序，一种包含一切巧取豪夺的可能性概念。巫师们从来没有把自己看作拥有无形权力的形象；而这一形象正是人类获得自身同一性所特有的。同时，这种同一性也并不能

在与他者的同一过程中丧失自身，而是要永久地拥有自身，而且常常戴着一副深不可测的面具。它是灵魂及其相关事物的同一性，是牺牲了质的多样性的自然统一性。这样，没有实质区分的自然就陷入了单纯分类的混乱状态，而无所不能的自我也陷入了单纯的占有状态，即变成了抽象的同一性。在巫术中，总存在着一些特定的替代物。敌人的长矛、毛发和名字就象征着他个人，而被宰杀的动物牺牲所替代的正是神。在祭祀过程中，替代物的出现标志着向推理逻辑迈进了一步。牝鹿献祭给女儿，羔羊献祭给长子，这些东西还具有特殊的性质，但它们已经代表了人类。它们也已经具有了样本的随意性。但是，当下(hic et nunc) 的神圣性，即表现为被遴选事物的唯一性，却将其彻底区分开来，并使其变得不可替代。科学预设了这一情形的终结。科学中不再具有特定的替代物：如果没有了献祭的动物，神也就销声匿迹了。替代物变成了普遍的可替换性。一个原子无法以表现的方式发生裂变，而只能是物质的一个样本；一只兔子也没法表现自己，事实上它只不过是实验室里的一个样本而已。正是因为实用科学的这种区分很是随意，每个事物都划入到同类物质之中，于是，科学的对象变得僵化了；正是因为这种区分把其他事物整齐划一起来，先前时期的那种一成不变的仪式都似乎变得灵活多变起来。巫术世界中尚存留着区分，而语言形式中的这种区分却踪迹无存。[13]生存者之间各种各样的亲密关系，被有意义的主体与无意义的客体、理性意义与偶然意义中介之间的简单关系所抑制。在巫术的层面上，梦与意象不单单是事物的记号，而是通过相似性或名称和事物发生关联。这种关系不具有意象性，而只具有亲和性。同科学一样，巫术也有所追求，但是通过一种模仿的方式，而不是通过不断地把自身抽离于客体的方式来实现的。巫术决不是建立在"观念万能"的基础上，而只有原始人[14]，如同那些具有神经质的人一样，才相信观念万能。在思想与现实尚未得到彻底区分的情况下，也决不可能会认为"思想过程高于现实"。弗洛伊德不合时宜地认定，巫术"坚信能够彻底统治世界"[15]，这种信念只有通过更加成熟

的科学，才能与现实的统治世界相一致。用包罗万象的工业技术来替代“巫医”受到严格限制的“操作实践”，首先就要求观念独立于客体，因为这种独立过程是在吻合现实的自我身上进行的。

父权制的太阳神话本身，作为一种语言表现出来的总体性，它的真理要求抑制了那种古老的神话信仰，即国家宗教，成为在同一水平上可与哲学形式相对照的启蒙。而今天，它终于得到了回报。神话自身开启了启蒙的无尽里程，在这个不可避免的必然性过程中，每一种特殊的理论观点都不时地受到毁灭性的批评，而理论观点本身也就仅仅是一种信仰，最终，精神概念、真理观念，乃至启蒙概念自身都变成了唯灵论的巫术。这种命中注定的必然性原则取代了神话中的英雄，同时也将自己看作是神谕启示的逻辑结果。这种原则一旦被形式逻辑的严密性所限定，那么它就不仅控制着西方哲学的所有理性主义体系，而且也支配着体系的结果：这些体系肇始于众神的等级制度，并且在偶像的黄昏中把对不公正的愤慨当作同一性内容而传承下来。* 如同神话已经实现了启蒙一样，启蒙也一步步深深地卷入神话。启蒙为了粉碎神话，吸取了神话中的一切东西，甚至把自己当作审判者陷入了神话的魔掌。启蒙总是希望从命运和报应的历程中抽身出来，为此它却在这一历程中实现着这种报应。在神话中，正在发生的一切是对已经发生的一切的补偿；在启蒙中，情况也依然如此：事实变得形同虚设，或者好像根本没有发生。作用与反作用的等价原理确定了凌驾于现实之上的再现权力。随着巫术的消失，再现便会以规律的名义更为残酷无情地把人们禁锢在一个怪圈中，它所设想的自然规律的客观过程赋予它自身一种自由主体的特征。启蒙运动推翻神话想象依靠的是内在性原则，即把每一事件都解释为再现，这种原则实际上就是神话自身的原则。由于所有的无聊游戏都玩过了，所有的精深思想都思考得差不多了，所有未来的发现都已经得到了确定，而人们都已经决定把自我持存当作适应手

---

* 实证主义者指责形而上学缺乏精确性、真实性和正确性。——译者注

段，因此，这种枯燥的智慧就不再是世上的新鲜事物——这种枯燥的智慧所复制的也只是其自身予以拒斥的想象的智慧：即以惩罚的方式不断改造其既成形态的命运裁判。不同的事物被同化了。这就是最终通过批判所确定的可能经验的界限。万物同一性的代价就是万物不能与自身认同。启蒙消除了旧的不平等与不公正——即绝对的君王统治，但同时又在普遍的中介中，在所有存在与其他存在的关联中，使这种不平等长驻永存。启蒙精神就是克尔凯郭尔所赞颂的新教伦理，也是在赫拉克勒斯(Herakles)史诗中的神话权力的原生形象。它摈除了一切不可度量之物。它不仅在思想中消除了质的属性，而且迫使人们与现实一致起来。幸运的是，市场可以不考虑人们的出身来进行交换，交换者可以天生地依据在市场上进行买卖的商品生产来规划他的生产潜力。人们越是在每种情况中显露出与众不同的独特个性，那么他们就越是与他人有着共性。但正因为特有的自我尚未完全丧失，甚至在自由主义时代中，启蒙也始终与社会动力保持一致。受到操控的集体统一性就在于对每个个体的否定，因为个性正是对那种把所有个体统归于单一集体的社会的嘲讽。青年希特勒组织(die Hitler Jugend)，这帮招摇过市的乌合之众，并没有倒退回野蛮状态，而是一种强制性平等的胜利，他们把正义的平等发展成为平等的非正义。法西斯主义的虚假神话之所以展现为古老的真实神话，是因为在真实神话中人们看到的是报复，而虚假神话则盲目地把这种报复体现在祭祀活动中。每一种彻底粉碎自然奴役的尝试都只会在打破自然的过程中，更深地陷入到自然的束缚之中。这就是欧洲文明的发展途径。抽象，这种启蒙工具，把它的对象像命运一样，当作它必须予以拒斥的观念而加以彻底清算。抽象的同一支配使得每一种自然事物变成可以再现的，并把这一切都用到工业的支配过程中，在这两种支配下，正是获得自由的人最终变成了“群氓”，黑格尔称他们是启蒙的结果。[16]

主体和客体之间的距离是抽象的前提，它是以占有者与其通过占有物而获得的事物之间的距离为基础的。荷马史诗和《梨俱吠陀》中的

赞美诗可以一直追溯到最初的统治时代，那时好战的优等种族总是把自身置于安全之所，对被征服土著居民施以控制。[17]众神之神形成于这种市民社会之中，国王作为武装贵族的首领，控制着被征服者和土地，而医生、算命先生、手工业者和商人之间也形成了社会交往。随着游牧生活的结束，建立在一定的所有制基础之上的制度便形成了。统治和劳动分离开来。奥德修斯式的所有者，“远远地掌管着放牛人、牧羊人、养猪人和仆人等一群经过细致划分的民众。黄昏已临，他只有从他的城堡中看到万盏灯火遍布村野，才能安然入梦：他知道，昂首挺立的仆卫正严阵以待，时刻防范着野兽的侵袭，同时他们也准备着把窜入领地的窃贼强盗一一赶走。”[18]由推理逻辑发展而来的一般思想及其在概念领域内的支配作用，都是在支配现实世界的基础上得以提升起来的。通过概念统一性来实现对巫术传统以及旧的松散观念的摈弃，表现出一种由自由民通过命令所确立的生活等级体系。在征服世界的进程中，自我学会了遵守现行秩序和接受从属地位，但他很快就把真理与管理思想等同起来。如果这种思想中不存在内在形式的区分的话，普遍真理便无法存在。这种思想就像模仿巫术一样，把一切与对象相吻合的知识都变成禁忌。有时，它的敌意甚至扩展到那些业已消失的史前时代及其虚幻幸福的图景。原始居民的冥神被驱逐到了地狱，而在因陀罗(Indra)和宙斯的太阳教和阳光教中，世界最终变成了地狱。

但是，天堂和地狱是扭结在一起的。这就好比在那并不排外的膜拜仪式中的宙斯之名，不仅意指地府之神，也意指光明之神[19]；也正如奥林匹亚诸神与冥间群神的每一种交流：善与恶的力量，拯救与灾难也是无法完全分得清楚的。它们如存与亡、生与死、夏与冬一样不可分割。在迄今已知的人类最早阶段，有一种混沌不明的宗教准则，被尊称为曼纳(Mana)，它存在于灿烂无比的希腊宗教世界中。一切陌生未知的事物都是本原的，未曾分化的，超越于经验范围之外的；一切事物要比我们先前已知的实在有着更多的蕴涵。在这个意义上，初民所经验到的并不是一种与物质实体相应的精神实体，而是与个体相应的自然

(die Natur)。面对陌生之物，人们因恐惧而惊呼，而这种惊呼之词就成了该物的名称。它总是在与已知事物的关系里确定未知事物的超验性，继而把令人毛骨悚然的事物化为神圣。自然作为现象与本质、作用与动力的二重性曾经使神话与科学变成了可能，这种二重性正源于人类的恐惧，而恐惧的表达则变成了解释。这里，并不如心理主义(Psychologismus)所认为的那样，灵魂进入了自然；曼纳，这个游动着的精灵并不是一种投射(Projektion)，而是在原始人羸弱的心灵中自然实际具有的超越力量的回响。生命与非生命的分离，魔鬼与神灵特有的栖居之地，最初都是源于这种前泛灵论，而在这种前泛灵论中，主体与客体实际上已经分离开来。一旦树木不再只被当成树木，而被当作他者存在的证据，当作曼纳的栖居之地，那么语言所表达出来的便是这样一种矛盾，即某物是其自身，同时又不是其自身，某物自身既同一又不同一。[20]通过这种神性，语言经过同义反复又转变成为语言。人们通常喜欢把概念说成是所把握之物的同一性特征，然而，概念由始以来都是辩证思维的产物。在辩证思维中，每一种事物都是其所是，同时又向非其所是转化。这就是观念与事物相互分离的客观定义的原初形式。这种形式在荷马史诗中已经有了长足的发展，而在近代实证科学中则达到了登峰造极的程度。而这种辩证法是软弱无力的，因为它是从那种恐惧的嘶喊，以及恐惧本身所带来的二重性和同义性特征中发展起来的。众神无法使人类摆脱恐惧，因为他们为人类带来了惊诧之声，就像他们的称谓一样。人类也只能假想惟有在其无所不知之时，方能最终摆脱恐惧，获得自由。这便是人们祛除神话进程的决定因素，神话把非生命与生命结合了起来，启蒙则把生命和非生命结合了起来。启蒙就是彻底而又神秘的恐惧。实证主义的纯粹内在性，及其最终产物不过是所谓普遍的禁忌。除此之外，别无其他，因为单纯的外在性观念是恐惧的真正源泉。原始人由于亲人被害而产生的复仇心理，有时就是通过把谋害者接纳到自己家庭当中而得到平息。[21]这正说明了族外血缘注入族内的事实，即内在性的产生。神话二元论并没有超出生

存的范围。整个世界都充满着曼纳，甚至印度和希腊的神话世界也不例外，而且永远如此。每个生命都以死亡为代价，每种幸福都连带着不幸。人与神都试图在其短暂一生中以另一种方式来评判自己的命运，而不是去盲目地听任命运的摆布，但现实最终战胜了他们。甚至他们扭转厄运的正义，也具有着厄运的特点：它是与周遭世界充满压力和痛苦的社会所造就的人(不管是原始人、还是希腊人、野蛮人)的世界观相对应的。这样，对神话的正义性以及启蒙的正义性而言，罪恶与忏悔，幸福与不幸只不过是一个等式的两端而已。正义归入了法律范畴。萨满用其意象方式防范了危险。等同性是其手段，它规范了惩罚与奖赏的文明制度。神话观念可以一直追溯到自然语境当中。如同双子星座一样，其他二元性符号都意指一种无法规避的自然循环，它自己有着象征自己身世的古老标记，因此，象征着整个父权世界公正性的宙斯手中的天平，说到底也是一种自然现象。在从混沌到文明的进程中，自然条件并不是直接发生作用，而是通过人类意识这个中介，但这丝毫也没有使等价原则发生改变。人与其他一切生物一样，为了这一进步而不得不崇拜曾经奴役他们的事物。在此之前，偶像是服从于等价原则的，而现在等价物本身变成了偶像。蒙上正义之神(Justitia)的眼睛，不仅意味着不应侵犯正义，同时也意味着正义并非源于自由。

二

祭祀学说具有象征意义，因为其中的符号和图像是一致的。象形文字表明，文字最初也具有一种图示功能。这种功能后来进入了神话。神话同巫术仪式一样，体现着生生不息的自然，成为象征的核心：即存在或过程，我们可以想象它们是永恒的，因为它们在完成象征仪式的过程中，应当能够不断地成为现实。这里所指的用之不竭、变换更新和持续不断的性质不仅是所有符号的属性，而且也是符号的本质

内涵。认为世界原生于母祖、母牛或蛋卵的创世表述是象征性的，它不同于犹太教的创世说。古代人对完全人性化的诸神的嘲弄，并未触及到核心问题。个性并没有穷尽诸神的本质。他们仍有着一些曼纳的因素，因为他们把自然体现为普遍权力。带着他们的前泛灵论特征，他们在启蒙精神中也突现了出来。在奥林匹亚丑闻的朦胧面纱中，混淆不清、彼此的困扰以及各种元素间相互冲撞的学说就已经初露端倪，但不久它就把自己确立为科学，把神话变成虚幻的图像。随着科学与诗的明确分离，它所促成的分工延及到了语言领域。就科学而言，语词就是一个记号，它们作为声音、图像及专门词汇分布在不同的艺术领域中，而不允许以附加、牵连或总体艺术作品(Gesamtkunstwerk)*的组合方式来重建自身。作为一种符号系统，语言若要认识自然，就需要听任计算的摆布，需要抛弃适应自然的要求。作为一种图像，语言若要全面反映自然，就需要听任镜像的安排，需要抛弃认识自然的要求。随着启蒙的发展，只有真实的艺术作品才能避免对既存事物的单纯模仿。艺术与科学之间实实在在的对立，把它们分割为不同的文化领域，以便使它们从总体上得以把握。同时，这种对立甚至通过彼此不同的作用方向，将艺术和科学作为完全相互对抗的力量交织在一起。依据新实证主义观点，科学正在成为唯美主义，成为独立的符号体系，并且丝毫也没有超越这一体系的意图；科学正在成为数学家们长久以来引以为荣的游戏。而具有整体表现性的艺术，在各个细枝末节上都效仿科学，并重新迎合着世界，成为意识形态的复制品，成为一种温顺的再生物。符号和图像的分离是不可避免的。但是，一旦无意识的自我满足再次促成这种分离，那么这两种彼此孤立的原则便都会发展成为真理的破坏因素。

在直观与概念的关系中，哲学已经觉察到了符号与图像分离的极限，并一再徒劳地做着将它填平的尝试。事实上，哲学正是通过这种

---

* 这里指的是瓦格纳的“总体艺术作品”概念。——译者注

特有的尝试来定义的，当然，在大多数情况下，哲学是站在其得以正名的立场上的。柏拉图对诗的禁令正如实证主义对理念学说(Ideenlehre)的拒斥一样。荷马名垂千古的艺术，并不是为了去实行一系列公开的改革或私下的改革，也不是为了去赢得一场战争，或做出什么发现。据我们所知，在他死后也没有多少尊敬和拥戴他的后继者。艺术必须首先证明它的功效性。[22]柏拉图和犹太人一样都唾弃模仿。理性和宗教都是蔑视和谴责巫术魔法的准则。艺术也在自我疏离真实存在的放逐中，具有了非真实性；它的实践者变成了巡游者，变成了今天在已确立的既成事实面前发觉自己居无定所的流浪者。主宰自然的不应再是近似性，而只能是劳动。艺术作品还尚存有某些魔幻的特性，它把自己假想为一个与世隔绝的领域，从世俗存在的境况中脱离出来，适用于特殊规律。每一种艺术作品都必须描述它避离现实性的境遇，就像巫术仪式必须首先划清神圣权力得以实行的界限一样。这种与巫术感应区分开来的舍弃自身影响力的极端做法，实际上在更大程度上继承了巫术传统。它既设定了截然对立于活生生的现实生存的纯粹意象，又汲取着此在(Dasein)要素。在艺术作品的意义中，或是在审美表象中，那些新鲜而可怕的事件变成了原始人的巫术：即在特殊中表现整体。艺术作品总是不断地被复制，而通过复制，事物则成为精神的表现和曼纳的表达。这一切造就了艺术的氛围。艺术作为一种总体性的表达，极力要求尊重绝对性，并由此而促使哲学承认艺术优先于概念知识。谢林认为，正是在知识摈弃人类的地方，艺术走到了前台。“艺术是科学的原型，只有艺术存在之地，科学方可入内。”[23]按照谢林的学说，“通过每一种纯粹的艺术表现，便可彻底消除”图像与符号的分离状态。[24]资产阶级世界很少公开这样信奉艺术。它对知识的严格限定，通常并不是为了艺术的缘故，而是要给信仰留出地盘。借助信仰，新时代的那些争强好战的宗教虔诚希望去调和托尔克马达(Torquemada)、路德和穆罕默德，调和精神和此在。但是，信仰是个私人概念，倘若它无法继续展示与知识的对立或一致，那么这个概念就会作为信仰本身

而被消除。既然它总要对知识加以限定，它本身也就会受到限定。就像史前时期一样，新教信仰试图去发现直接存在于语词本身中的真理的先验原则(没有这一原则，信仰就不可能存在)，与此同时，它也通过符号力量对这一原则重新赋予意义，并且以对语词的遵从，而非对神谕的遵从为代价。只要信仰继续保持着与知识的紧密联系——不管是朋友，还是敌人——它便在竭力克服这种分离的特殊斗争中使这种分离持存下来：狂热的信仰正是其非真实性的标志，任何客观承认自己只拥有信仰的人也会因此而丧失信仰。问心有愧(das Schlechte Gewissen)便是信仰的第二本性。信仰中固有的内疚意识，即把调和作为职业的内在矛盾，正是所有那些信仰者总是极为敏感，并十分危险的原因所在。那些火与剑，反对改良和支持改良的残暴斗争，都不是虚张声势，而是信仰原则的自我实现。信仰一再把自己展现为一种支配世界历史的同类样式——事实上，信仰在现代已经转变成为它的致胜武器和特殊策略。正如黑格尔所证明的(在这点上没有人比他更有睿见)，不仅18世纪的启蒙运动是不可阻挡的，而且思想进步本身也是不可阻挡的。不管是低等的还是高级的洞见都同样表明，正是这种对真理的逃避把那些辩护士变成了骗子手，信仰的矛盾特征最终蜕化成为一种欺诈，演化成为20世纪的神话*，并且信仰的非理性到了彻底启蒙者手中变成了合理之举，从而把社会引向野蛮状态。

早在语言进入历史的时候，祭祀和巫师们就成了它的大师。谁要是损害了符号，谁就要以超自然权力的名义，将其置于它的世俗权力的支配下，而经过筛选的社会机构正是这种世俗权力的体现。已经发生的一切都秘而不宣。人种学所宣扬的那种曼纳得以产生的敬畏感总是能够得到认可，或者至少说是得到那些部落头领的认同。这种模糊易变的曼纳被人们赋予一种持续性，并获得了客观有效性。不久以后，

* 这里指的是罗森堡(Alfred Rosenberg)：《二十世纪神话》(Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts)一书，1930。——译者注

巫师们每到一处，都传播着万物源自神灵的流溢说，并在各个圣地实行了与其相应的各种神圣仪式。在灵魂世界及其特性的扩张中，他们增加了专门知识和扩大了权力。神圣存在把它的本性移植给与它“私交甚密”的巫师。在游牧生活的最早阶段，部落成员还以个体形式影响着自然发展过程。男人狩猎，女人则从事无须严格管制的劳作。风俗习惯对如此简单的生活秩序产生了多大程度的影响，是难以衡量的。就是在这种简单的秩序中，世界也被分为权力领地和世俗区域。就像曼纳的流溢一样，自然的演化过程被提升为一种必须服从的规范。但是，即便在所有服从中，未开化的游牧民族仍参与决定他们服从方式的巫术活动，并且为了悄悄靠近猎物，把自己装扮成为被追捕的猎物。因此，在后来，他们开始了与灵魂交流，继而服从本身也被分成了不同等级：一方是权力，一方是遵从。对于被征服者(不管是由于来自外族部落的势力，还是来自本族派系的势力)，反复出现、永远相同的自然过程总是在每一种野蛮的鼓声、每一个单调的仪式中，在棍棒皮鞭的抽打声中，变成劳动的节奏。这种符号本身具有了一种拜物教的特征。在这个过程中，符号所指称的是自然的周期性，而这种周期性总是表现出一种由符号所呈现出来的持久不断的社会强制作用。已经成为固定形象的敬畏感变成了已经得到确立的特权统治的标志。这就是一般概念的命运，即使是在它们已经弃除一切形象内容的时候。甚至科学的演绎形式也反映出了这种等级性和强制性。最初的范畴表现了有组织的部落及其支配个体的权力，同样，整个概念的逻辑秩序，概念的相互依赖、相互联系、相互发展、相互统一都表现为社会现实的相互关系，即分工。[25]但是，正如涂尔干(E.Durkheim)所说，这种思想范畴的社会特征还不能成为一种社会团结的表达，它只能证明社会与统治之间令人难解的统一。统治为自成一体的整个社会提供了连贯性和支配力。由统治发展而成的社会分工使一切被统治者得以自我持存。但是，这样一来，整体作为整体，作为对其内在理性的证明，就必然会成为特殊性的表现。对个体而言，统治表现为普遍性，即现实中的理性。借助于

强加在人们身上的分工，社会所有成员的权力——他们除此之外无路可循——一次又一次带来了整体的实现，整体的合理性也恰恰以此方式得以成倍增长。少数人对所有人的所作所为，总是呈现为多数人对个体的支配：社会压迫总是表现出集体压迫的特征。这便是集体和统治的统一，而不是思想形式直接表现出来的社会普遍性和协同性。正是凭着这种普遍有效性的要求，柏拉图和亚里士多德那种表述世界的哲学概念，把他们曾经加以实体化的条件提升到真实的层次上。正如维科(G.Vico)所说[26]，这些概念最先起源于雅典集市贸易；它们以同样的明晰性反映了物理学规律，即全体市民的平等，以及妇女、儿童和奴隶的低贱地位。语言为其自身所确定的内容提供了统治条件，即作为资产阶级社会交往的普遍手段。形而上学式的强调，以及依靠理念和规范作出的裁定，都只不过是一种固着性和排他性的实体化过程。在这一过程中，概念通常被迫作出如下假设：无论何时何地，语言都能够强迫统治者共同体统一起来。作为加强语言社会权力的唯一手段，理念随着权力本身的发展，也同样越来越变成纯粹多余的了，科学语言已经埋葬了这些理念。一些类似于恐惧物神的暗示也不再内在于意识判断中；相反，集体与统治的统一只能在形而上学和科学所确定的拙劣的语言内容之普遍性中展现出来。特别是在概念与现实之间无法调和的关系中，形而上学的辩解暴露出了社会现状的不公正性。公正的科学语言已经无所作为，它丧失了任何表达手段，剩下的只是一些中性符号。这样的中性特征甚至比形而上学还要形而上学。启蒙运动最终不仅摧毁了象征符号，而且也摧毁了它的继承者，即一般概念；与此同时，启蒙运动除了产生于集体又惧怕集体的抽象恐惧之外，没有残存下来一点儿形而上学的因素。概念在启蒙运动面前的尴尬处境就像领养老金者面对工业托拉斯一样，没有一丝安全感。如果说逻辑实证主义还允许在概率中出现误差的话，那么人种学实证主义则陷入了如此境地："我们对于或然性与典型性的模糊观念，只是这种更加丰富的概念的阴影而已。"[27]——也就是说，它只是一种魔幻实体而已。

启蒙运动作为一种唯名论运动，总是停留在排他性精确概念，或者是专有名称这样一些唯名的阶段。正如有人所言[28]，专有名称最初是否是类名词，现在已经无法弄清了，但是专有名称与类名词却有着不同的命运。休谟与马赫所否认的自我实在与这种名称也是不相一致的。在犹太教中，父权制概念发展到了极点就是要消灭神话，但人们仍旧只能在对谈论上帝之名的禁忌中得到对名实关系的认识。已经祛魅的犹太教世界用对上帝观念的否定来与巫术取得调和。犹太教禁止向悼念死者的人们述以安慰。它只将希望与如下禁律联系起来：即禁止把虚妄当作上帝，把有限当作无限，把谎言当作真理。拯救的保证是拒绝一切能够取代它的信仰：它本身就是在放弃幻想中获得知识。诚然，否定并不抽象。任何不加积极区分的疑惑，空无的定式，像佛教所使用的那样，都把自身置于禁止用名称命名绝对者的禁律之上：这和与其相对立的泛神论，或它的资产阶级怀疑主义的漫画形式是一样的。把世界解释为一切或空无的做法都是神话学，通往救赎的可靠途径也都不过是纯粹的巫术实践。在预知未来中寻求的自我满足和在遁入救赎中进行的否定性转变，都只是抗拒欺骗的虚假形式。意象的公正性总是存在于对其禁律虔诚的追求中。这种追求，这种“确定的否定性”[29]，不像怀疑主义不分青红皂白地把真假一律予以否定那样，用抽象概念的自主性来抵制错误的直观。确定的否定对绝对和偶像中尚不完满的观念予以拒斥，而严肃主义则不同，后者想用它本身无法企及的绝对理念来对照上述绝对和偶像。与此相反，辩证法却要把每一种图像解释为文字，它要人们根据图像的特点来认明它的虚假性，或者使其失去效力，或者使其符合真实。因此，语言不是一个单纯的符号系统。黑格尔通过“确定的否定性”这一概念，揭示出了把启蒙运动与其所谓的实证主义倒退区别开来的因素。当然，黑格尔把整个否定过程的意识结果，即把体系与历史中的总体性最终化作一种绝对的做法，既违反了禁律，又使自身陷入了神话学。

上述情形不止发生于被当作进步思想之典范的黑格尔哲学中，也发

生在启蒙运动自身中。启蒙运动以为自己具有缜密性，因而不同于黑格尔和形而上学，因为启蒙运动与任何体系一样都是总体性的。启蒙运动的非真实性并不在于它的浪漫主义之敌一直攻击的分析方法，还原为元素的方法，以及借助反思的解析方法等方面，而毋宁说一开始就注定要在进程之中。一旦未知数在数学步骤中变成一个等式的未知量，便说明在所有价值尚未设定之前，它就是完全已知的了。在量子理论形成前后，自然就被理解为是数学意义上的；甚至那些尚未论定之物，不管是不能分解的，还是非理性的，都受到了数学定理的改造。启蒙事先就把追根究底的数学世界与真理等同起来，启蒙以为这样做就能够避免返回到神话中去。启蒙把思想和数学混作一团，并且通过这种方法把数学变为一种绝对例证。“一个无限的世界，在这里也是一个理想的世界，被设想为这样的一个世界：其对象不是单个地，不完全地，仿佛偶然地被我们获知的，而是通过一种合理的连贯的统一方法被我们认识的。随着不断的发展，每个客体都会依据其内在的完满存在而得到彻底澄明……然而通过伽利略对自然的数学化，这种自我在现代数学的指导下被理念化了：即用现代方式把其本身表达为一种数学集合。”[30]思维把自身客体化为一种不由自主的自我推动过程，客观化成一种机器的化身，这种机器是在这个过程中形成的，以便最后思维能够被这种机器彻底替代。启蒙[31]把对思考思想这一传统需求弃置一边——费希特哲学是其最高表现——因为它想要竭力避开费希特自觉遵从的强制实践的箴言。也就是说，数学步骤变成了思维仪式。尽管有着自我限定的公理，数学还是认定自身有着必然性和客观性：它把思想变成了物，变成了工具——他自己也是这样说的。这种将一般思想加以平均化的模仿形式，把现实的事物转变为特有的事物，甚至使无神论自身也陷进了禁止形而上学的观念之中。对于代表着启蒙理性之仲裁法庭的实证主义来说，转向理智世界这一做法已不再被禁止，它只不过是一种无意义的咿呀学语而已。实证主义之所以(侥幸地)没有成为无神论，是因为它的对象化思维方式甚至连问题都提不出来。实证主义

检查官们允许已经得以确立的膜拜仪式像艺术一样，自愿地作为社会行动中一种自由认识的特殊领域逃离出来，但他们却决不放弃把自己当作知识的主张。科学主义认为，为了适应现实而逃避实际生活里的特权领域的做法，也就是把思想从具体事务中分离出来的做法，是荒唐至极的，会导致自我毁灭。同样，原始人里的巫师也会认为，想跳出他为招魂仪式所设的巫术圆阵的举动，是荒唐至极的，会导致自我毁灭。在上述两种情况中，对禁忌的冒犯实际上注定恶人会自食其果。支配自然也有范围，这个范围正是纯粹理性批判所约束的思想范围。康德就把永远无限进步的学说与坚持其固有的缺陷性和永恒的有限性统一起来。康德的这一判断是一个圣谕。世界上不存在任何科学所不能深入的存在，而科学所能深入的又并非就是存在。康德认为，哲学判断的目标是新生事物，但它却不承认任何新生事物，因为它总是去回忆，回忆那些理性常常存留在客体里的东西。但是，哲学也为这样的一种思考方式付出了代价，即依靠各种科学来回避占卜者的梦境：世界对自然的支配反过来与思维主体本身发生了对抗；主体除了拥有必然伴随着自我的所有观念的那个永远相同的我思以外，便一无所有。主体和客体都将变得虚无。为记录和抽象过程作出证明的抽象本身只能对应以抽象材料，而抽象材料除了占有这种实体以外，别无其他特征。只有通过精神和世界的相互限定，才能最终实现精神和世界的等同划一。从思想到数学公式的还原过程，同时也是世界对其自身标准的认定过程：所谓主体理性的胜利都归属于逻辑形式主义的实在，都以理性对既定事物的直接顺从为代价。因此，对既定事物本身的理解，不仅要理顺那些可以恰好把握事实的抽象时空关系，而且要反其道而行之，把这种关系只看作是纯粹表面的东西，看作是只有在社会、历史和人类的发展意义上才能被实现的中介概念因素等等，所有这些认识都得放弃。认识的任务不在于单纯的理解、分类和计算，而在于对每一种当下之物加以明确否定。但是，数学形式主义的中介却是数字，是所有非中介的最抽象的形式，相反，它却一直固守着纯粹的非中介性思维。真实性凯

旋得胜，认识却被限定在其重复性之中，思想则成了同义反复。思想机器越是拘泥于存在物，便越是盲目地满足于再现这些存在物。这样，启蒙便返回到了神话学中，知道了摆脱神话学的途径。因为神话学形式包含着现存事物的本质：世界的循环、命运和统治都被当成了真理，并且放弃了希望。同样，在丰富的神话图景和明晰的科学公式中，真实的永恒性是被确定了的，纯粹的生存都被表达为它所禁止的意义。世界作为一种宏伟的分析判断，作为科学梦想的仅存结果，就像宇宙神话把春秋的更替同劫持帕耳塞福涅的故事联系起来一样，是在一个模子里造出来的。神话过程的独特性就在于将事实合法化，这是一种欺骗！本质而言，对女神的劫持和自然的死亡是一回事。每年秋天都在重复发生的事件，甚至这种重复性本身，已经不再是分离的结果，而是相同的时间。随着时间意识的确立，过程也在已逝的时间里被固定为一个特定的时间，在每一个新的季节交替过程中，人们求助于那些逝去已远的事情，试图在仪式中抚慰对死亡的恐惧。而分离是无效的，通过对特定过去的确定，这种循环更替具有了不可规避性，在把每一事件都作为过去事实的单纯重复中，恐惧产生了。这种真实性，不管是被纳入到史前时期的传说故事中，还是被纳入到数学的形式主义中，不管是在仪式中把当下事物与神话过程象征性地联系起来，还是在科学中把它与抽象范畴联系起来，都会把新事物表现为被预先决定好的，因此，就其本质来说，一切新事物都不过是旧有事物而已。丧失希望的不是存在，而是知识，因为在图形或数学符号中，知识把存在篡改成一种图式而加以占有。

在启蒙世界里，神话已经世俗化了。在其彻彻底底的纯粹性里面，实在虽然清除了鬼魅及其概念派生物，却呈现出了鬼魅在古代世界里的种种特征。就像巫医在神灵的保护伞下是神圣不容侵犯的一样，社会的非正义以它所衍生出来的邪恶事实为幌子被倍加保护地奉若神明。这种支配不仅仅为人与其支配对象相异化付出了代价，而且随着灵魂的对象化，人与人的关系本身，甚至于个体与其自身的关系也被神

化了。个人被贬低为习惯反映和实际所需的行为方式的聚集物。泛灵论使对象精神化，而工业化却把人的灵魂物化了。自然而然地，经济机构，甚至在全盘计划之前的经济机构，为商品设定了决定着人类行为的价值。这样，随着自由交换的结束，商品就失去了除了拜物教以外的一切经济特性，而拜物教则将其不良影响扩展到了社会生活的各个方面。凭借大生产及其文化的无穷动力，个体的常规行为方式表现为惟一自然、体面和合理的行为方式。个人只是把自己设定为一个物，一种统计因素，或是一种成败。他的标准就是自我持存，即是否成功地适应他职业的客观性以及与之相应的行为模式。其他一切事情，不管是观念，还是罪行，都受到集体力量，受到从班级一直到工会这些集体力量的监控。但是，连具有威慑性的集体也只有骗人的嘴脸，而它根子里却隐藏着把集体操控为权力工具的权力。这种权力野蛮地把个体拼凑起来，全然不能体现出人的真正性质，就像价值全然不能体现出消费品的真正性质一样。物与人在求助于没有偏见的认识过程中，采用的却是一种可怕的扭曲形式，这恰恰证明了它所具有的支配力量，这正是由鬼怪神灵里的曼纳特别规定的，从巫师和巫医的花招里产生出来的准则。史前时期的人类厄运，即那种不可名状的死亡，如今完全变成了人们不言而喻的真实生存状态。在把自然作为总体的幡然领悟中，人们极度的慌张畏惧，就像当今时代每时每刻都要爆发出来的恐慌一样：人们在期待，这个毫无结果的世界，将被一种总体性置于水深火热之中，人们自身已经成为这种总体性，并且在这种总体性面前他们已显得无能为力。

三

由启蒙带来的神话恐惧与神话本身同出一辙。启蒙对神话的揭示，不仅是用语义学语言批判所认为的那些含混概念和语词，而且也用所有人的表达，而这种表达在其自我持存的目的语境中已经毫无立足之

地。斯宾诺莎的“自我持存的努力乃是德性的首要基础”[32]这句话，包含了整个西方文明的真正原则。有了这一原则，资产阶级在宗教与哲学上的分歧才没有了。从方法论上把一切神话学意义上的自然足迹都彻底消除之后，自我也就不会再是肉体、血液、灵魂，甚至原始自我，但是自我一旦被提升为先验主体和逻辑主体，它就会构成理性的参照点和行动的决定因素。按照启蒙运动或是新教主义的观点，任何人如若不通过合理地依照自我持存的方式来直接安排自己的生活，就会倒退到史前时期。冲动本身就像迷信一样具有神秘意义。侍奉不是自我设定的上帝，就像酗酒一样也是愚蠢至极的。对于直接的自然存在，无论顶礼膜拜还是同流合污，进步为它们所预设的命运都是一样的；进步也强烈谴责了思想和快乐对自我的遗忘。在资产阶级经济中，每个个体的社会劳动都是以自我原则为中介的；对一部分人而言，劳动所带来的是丰厚的剩余价值，而对另一些人而言，劳动则意味着对剩余劳动的投入。但是自我持存的过程越是受到资产阶级分工的影响，它越是迫使按照技术装置来塑造自己肉体和灵魂的个体产生自我异化。启蒙思想再一次注意到了这种情况：认识的超验主体作为对主体性自身的回忆，最终似乎也被摈弃了，并被自动控制的秩序机器那种更加平稳的运转所代替。为了进一步实行严格的控制，主体性悄悄地把自己转变为所谓中立的游戏规则的逻辑。实证主义，最终没有给思想自身留有任何余地，消除了个体行为与社会规范之间最后的壁垒。主体在取消意识之后将自我客体化的技术过程，彻底摆脱了模糊的神话思想以及一切意义，因为理性自身已经成为万能经济机器的辅助工具。理性成了用于制造一切其他工具的工具一般，它目标专一，与可精确计算的物质生产活动一样后果严重。而物质生产活动的结果对人类而言，却超出了一切计算所能达到的范围。它最终实现了其充当纯粹目的工具的夙愿。逻辑规律的排他性正是在这种特殊的功能意义中，最终在自我持存的强制本性中产生出来的。自我持存在生存还是毁灭的选择中发展到了极致状态，并不断在或真或假这两种对立观念的原则中展现出来。

这一原则的形式主义，以及建立这一原则的一切逻辑的形式主义，是从既含混又复杂的社会旨趣里产生出来的，而这些旨趣得以存在的社会里，维持形式和保存个体两者之间也只是偶然协调起来的。思想派生于逻辑的观念已经在课堂上认可了人在工厂和机关里的物化。于是，禁忌主宰了禁忌力量，启蒙主宰了启蒙精神。但是这样一来，自然作为真实的自我持存在这个过程中就获得了解脱，这个过程发誓要将其彻底清除出去，其中，不管是个体还是集体，都会面临着危机和冲突的命运。如果理论还能作为唯一的统一科学的理想规范，那么实践就必然会淹没在势不可挡的世界历史进程当中。而只有依靠文明才能被完整领会的自我，变成了一种文明一直在躲避的非人性因素。人们对丧失自我名称的原始恐惧就说明了这一点。对文明而言，纯粹的自然存在，不管是动物还是植物，都是极端的威胁。行为的模仿模式、神话模式、形而上学模式都先后是各个时代发展过程中的行为模式，回到这些年代一直充满着恐惧，害怕自我会倒退到那种单纯的自然状态，自我历经千辛万苦才脱离了自然状态，却也因此而百遭惊慌失措。在每个时代里，所有人对似水流年——不管是古老的游牧生活，还是所有前父权制社会——的缅怀追忆，都遭到了严厉的惩罚，并在人类意识中被彻底清除掉。启蒙精神用来代替焚身和车磔的烙印，铭刻着所有非理性的特征，因为它带来的是腐化堕落。享乐主义是有限制的，它和亚里士多德一样都反对走向极端。资产阶级的自然理想，已不再是混沌不清的自然，而只是中庸的德性。荒诞无度与禁欲苦行，穷奢极欲与忍饥挨饿，尽管是对立的，但作为消解力量又是完全一致的。少数统治阶层同他们的保护人一起，用满足人们的需要来决定人类整个生活的方法，维护着整个社会的持续稳定。从荷马时代一直到今天，统治精神都力图在斯库拉(Scylla)返回到简单再生产和卡律布狄斯(Charybdis)无限满足需求之间的两难处境中校准方向，它也从来不相信，任何一种指路明星能使它少走弯路。德国新的享乐主义者和战争贩子们就试图再让人们失去欢乐。但他们在数百年的劳动压迫中学会了自我憎恨，因此

他们在极权主义肆虐横行的国家里，只有靠粗鄙丑陋和自暴自弃才能获得解脱。* 自暴自弃深深地扎根在自我持存之中，而后者正是在其培植理性，同时也是罢黜理性的过程中形成的。从奥林匹亚宗教、文艺复兴、宗教改革，一直到资产阶级无神论这些西方文明的转折关头，如果新生民族和新生阶级更加坚决地压制神话，那么人们对无法企及且又充满威胁的自然，以及自然极端物质化和对象化的结果的恐惧，都会沦落为泛灵论的迷信，对内在自然和外部自然的征服就会成为人类生活的绝对目的。倘若自我持存最终得以生效，那么理性就会遭到那些正式作为财产继承者，现在又害怕不能继续作为财产继承者的生产管理者们的摈弃。启蒙的本质就是一种抉择，并且不可避免地要对统治进行抉择。人们总是要在臣服自然与支配自然这两者之间作出抉择。随着资产阶级商品经济的发展，神话昏暗的地平线被计算理性的阳光照亮了，而在这阴冷的光线背后，新的野蛮种子正在生根结果。在强制统治下，人类劳动已经摆脱了神话；然而，也正是在这种强制统治下，人类劳动却又总是不断落入神话的魔力之中。

荷马史诗中记述了神话、统治与劳动三者之间纠缠不清的关系。《奥德赛》第十二章讲述的是遭遇海妖塞壬(Siren)的故事。塞壬的诱饵，就是人们对过去的迷恋。那些受到诱惑的英雄在磨难中走向成熟。经历若干次的生命危险，英雄都必须挺身过来，这样才能最终为自己锤炼出一种生活的统一性和个性的同一性。时间领域的分离，对他而言就像水、土地和空气的分离一样。他认为，已逝的洪水是从现在的岩隙中消退的，而未来的地平线却乌云密布。奥德修斯留下的是一个阴霾世界，因为他自己总是与史前神话如此贴近。或者说，奥德修斯本人就脱胎于这个神话，他自身所经历过的过去成了史前神话。他通过固定不变的时间顺序正在努力去触摸这个神话。三分图式的目

---

* 这里指的是国家社会主义对身体文化的宣扬。请参阅波洛克(Friedrich Pollock)：*Is National Socialism a New Order*，载 *Studies in Philosophy and Social Science*，第4卷，1941，第448—449页。——译者注

的就是要把现实从过去的权力中解脱出来，因为它要为这权力设置一种无法再生的绝对界限，并且在安排现实的过程中把它变成切实可行的知识。强制就是要挽救已逝的过去，把它变为活生生的现实，而不是用作进步的材料。但这种强制只能在艺术中实现。在艺术里面，历史被看作是过去生活的现实再现。一旦艺术放弃认识，继而与实践分离开来，那么社会实践就像默认愉悦一样默认了艺术，然而塞壬之歌还远没有被贬低为一种艺术。海妖们知道“这丰腴的大地上曾经发生的一切”[33]，包括奥德修斯亲身经历的一切。海妖们也知道：“在特洛伊的土地上，阿耳戈斯的孩子们和特洛伊人在众神的意志面前所遭受的一切苦难。”[34]正如歌中所唱到的那样，她们用对欢乐的充满诱惑的诺言直接唤起对似水流年的回忆，她们唾骂父权制度，因为在这种制度中，每个人只能返回到一板一眼的时间尺度中去。谁要是落入了这个圈套，谁就会遭到灭顶之灾，相反，只有靠精神永恒再现的力量，人们才能得到摆脱自然的生存方式。即使海妖们知道了已经发生的一切，她们也需要把未来作为获得知识的代价，这样就使回归幸福的诺言变成了欺骗。欺骗的目的就是要用过去来诱捕人们的渴望。奥德修斯受到了喀耳刻(Kirke)这个能把人变成牲畜的神的警告。奥德修斯反抗着喀耳刻，而喀耳刻又给了他反抗其他分裂力量的力量。但是，塞壬的诱惑力简直太大了，闻其声者无一幸免。人们不得不对自我干一些可怕的事情，直到同一的、有目的的、充满阳刚之气的人类本性形成为止，这些本性在每个人的童年时代都会重复出现。人们必须依循自我发展的各个阶段来对自我(Ich)加以把握，而丧失自我的诱惑却又总是盲目而又坚定地介入和维护着这种把握。打个比方，酗酒成瘾可以给自我带来窒息中的亢奋状态，但也可以借助死一般的昏睡来缓解这种亢奋状态，这正是维持自我保持和自我毁灭之平衡的最古老的社会结构——是一种自我维持自身生存的尝试。对丧失自我的恐惧，对把自我与其他生命之间的界限连同自我一并取消的恐惧，对死亡和毁灭的恐惧，每时每刻都与一种威胁文明的幸福许诺紧密地联系在一起。这条道路就是通往

顺从和劳作的道路，尽管在它的前方总是临照着烂漫之光，但那仅仅是一种假象，是一种毫无生气的美景。奥德修斯对此心领神会，他既不屑于死亡，也不屑于幸福。他知道在他面前只摆着两条逃生之路。一种就像他让水手们做的那样：用蜡塞住水手们的耳朵，让他们竭尽全力地划桨，想要活命，就绝对不能听到海妖们的诱惑之声，一直到他们无法再听到这种声音为止。整个战船必须遵守上述规定。划桨的水手们必须强壮有力，必须集中精神勇往直前，不得左顾右盼。他们也必须顽强不懈，内心坦荡，努力前行，从而竭力避开诱惑。只有如此，他们才能获得最后的胜利。但是，奥德修斯作为让他人为其劳作的领主，却选择了第二条道路：他把自己牢牢绑在桅杆上，去听那歌声，这诱惑之声越是响亮，他越是把自己绑得更紧——这种情形就像后来资产者在自身权力膨胀的同时，却要坚决否认自己的享乐一样。歌声对奥德修斯并未产生任何后果，而奥德修斯也只是点着头表示他将从这捆绑中解脱出来。但一切都太晚了，“充”耳不闻的水手们，只知道那歌声是危险可怕的，却不知道它是多么的美妙悦耳。他们把奥德修斯牢牢地绑在桅杆上，只是为了拯救奥德修斯和他们自己的性命。他们使他们的压迫者连同自己一起获得了再生，而那位压迫者再也无法逃避他所扮演的社会角色。实际上，奥德修斯绑在自己身上的那条无法解脱的绳索也使塞壬远离了实际：她们的诱惑显得毫无作用，只成了沉思冥想的一个单纯对象，成了艺术。被缚者就像出席了一场音乐会，他静静地聆听着，像别的晚上光临音乐会的观众一样，他兴高采烈地呼唤着解放，但这终究会像掌声一样渐渐平息下来。这样，艺术享受和手工劳动自打史前时代的那个世界起就分离开来了。史诗中就包含着与其相应的理论。文化财富与遵令而行的劳动有着严格的呼应关系，而对自然进行的社会控制为二者奠定了不可抗拒的强制性基础。

在奥德修斯的战船上针对塞壬的诱惑而采取的措施，成为启蒙辩证法充满预见的隐喻。表现力就是统治手段，而统治则是最有力的表现行为，因此表现力本身同时就成了进步和倒退的表现手段。在特定条

件下，不管对失业者一方，还是对社会等级的另一方而言，被免去工作便意味着能力缺失。统治者尽心体验着他们可以不为之牵肠挂肚的生活，他们把自己当作社会的基础，只想着维护自身的支配地位。原始人则不同，他们只把自然物当作难以捕捉的欲望对象。“主人把奴隶放在物与自身之间，并由此把自己与物的依赖性结合起来，而予以尽情享受；与此同时，他把对物的独立性的一面让给了奴隶，让奴隶对物进行加工改造。”[35]奥德修斯也正是在这种劳动中被表现出来。奥德修斯没有接受那个会导致自我放纵的诱惑，因此他作为有产者，最终也没有去参与劳动，甚至最后他不再对劳动进行指挥。然而，他的水手们虽然与自己的劳作对象非常亲近，但却不能享受劳动，因为这种劳动是在强制下进行的，他们在劳动中没有希望，感官也被彻底堵塞了。奴隶在肉体和灵魂上受到了双重奴役，而主人却相反。任何权威都必须付出如此代价，相似的历史循环过程正通过上述这种弱点，对这种权力等价物作出了解释。人类的技艺和知识随着分工的发展产生了区别，然而在人类学的意义上，人类又被迫返回到了更原始的阶段。这是因为，技术的发展给人们带来了生活的安逸，统治也以更为沉稳的压榨手段巩固了自己的地位，同时也确定了人类的本能。想象力萎缩了。这一灾难不能只归于个人已经退避到社会及其物质生产的背后的缘故。在机器发展已经转变为机器控制的地方，技术和社会的发展趋向总是相互交织在一起，最后导致的是对人的总体把握，这种落后的状态也并非是不真实的。与此相反，对进步权力的适应既引起了权力的进步，又每每带来退化的结果，这种退化所展现的并不是进步的失败，而恰恰正是进步的成功。势不可挡的进步的厄运就是势不可挡的退步。

这种倒退并不局限于与肉身紧密相联的感性世界经验，但它却影响着想要征服感性世界而脱离感性世界的独断理智。理智作用的同一性是通过控制感觉而得以实现的，这种同一性以及思想对制造一致性的放弃等，都意味着思想和经验的贫困：思想领域和经验领域的分离导致了各自的残缺不全。从狡猾的奥德修斯一直到今天天真的管理者们，都

把思想限制在组织和管理的工作范围之中，这必然意味着所有的限制性权力都要由大人物来掌握和限定，一旦它已不再仅仅是操纵一些小人物的事情。精神实际上变成了统治与自我统治的机器，资产阶级哲学向来都误以为是这样的。自从神话时代起，无产者们就已不再具有比沉稳老成的占有者们更多的优越条件，他们总是逆来顺受，眼花耳聋。社会的过度成熟，靠的就是被统治者的不成熟。长期以来，生产系统一直规定身体是为社会机构、经济机构以及科学机构服务所造就的生产系统，这些机构越是复杂和精致，身体所能得到的经验便越是贫乏。通过理性化的劳动方式，消除人的本质以及把人变成单纯的功能等做法从科学领域进入了经验世界。这些做法无非是再一次使人的经验类似于两栖动物的经验。今天，大众的退步表现为他们毫无能力亲耳听到那些未闻之音，毫无能力亲手触摸到那些难及之物，这就是祛除一切已被征服了的神话形式的新的欺骗形式。借助包揽着一切关系和感情这一总体社会的中介，人们再一次变成了与社会进化规律和自我原则相对立的东西，变成了单纯的类存在，他们在强行统一的集体中彼此孤立。桨手们不能彼此交谈，他们相互以同一节奏扭连在一起，就像在工厂、影剧以及集体中的现代劳动者一样。社会的现实工作条件迫使劳动者墨守成规，迫使劳动者对诸如压迫人民和逃避真理这样的事情麻木不仁。让劳动者软弱无力不只是统治者们的策略，而且也是工业社会合乎逻辑的结果；因为工业社会竭力想摆脱本来的命运，最后却还是落入了这一本来的命运。

但是，这种逻辑必然性尚未盖棺定论。它还受到统治的约束。它既是统治的反映，同时也是统治的工具。因此，这种逻辑必然性的真实性是毋庸置疑的，正如它的自明性是不可辩驳的一样。当然，思想总能够把自身模棱两可的性质具体地描述出来。思想不是一个主人随便就能控制得了的奴隶。自从人定居下来，并进入商品经济社会，统治本身被物化为法律和组织，因此，它必然会对自身形成限制。工具赢得了独立性：独立于占有者意志之外的精神中介作用，缓解了经济领

域内明显的不公。统治工具应当包括一切，诸如语言、武器、以至于机器等，必然被所有人所掌握。因此，合理化因素本身在统治过程中倒显露出与统治互不相同的一面。工具能够得以普遍运用，是因为它有着对象性特征，这种对象性本身就已经包含了对统治的批判。思想是作为批判手段出现的。在神话学通往逻辑主义的道路上，思想丧失了自我反思的要素，今天，尽管机器供养了人们，但它使人们变得软弱无力。但是，正是在机器形式中，异化理性正在对社会——这个社会把作为物质和精神机制的固定思想模式同自由、生活和思维调和起来——发生着作用，并把社会本身当成思想的真正主体。因此，思想的特殊根源与普遍观念之间有着密不可分的联系。今天，随着工业所导致的整个世界的转变，思想的普遍观念及其在社会中的现实运用已经影响深远，以至于统治者为了其自身利益不得不否认思想只是一种单纯的意识形态。从领袖的直觉到动态的世界观(Weltanschanung)，这些集团的启示与早期资产阶级自我辩护的论调是截然相反的，不再把自己的过错看作是法律的必然结果；但这点恰恰是这些集团居心叵测的体现，而经济必然性最终也体现在这些集团身上。他们为此而使用的有关使命与命运的神话谎言是绝对不能揭示出所有真理的：那些曾经主宰着企业家行为的客观市场规律消失了，迎来的却是一场灭顶的灾难，相反，独裁者所作出的是明智决策，决定了古老的价值规律和资本主义命运，其结果和盲目的价格机制比较起来更具有强制性的力量。统治者们其实并不相信任何客观必然性，尽管他们有时靠着这种必然性来阐明他们的治国韬略。他们宣称自己是世界历史的总设计师。只有被统治者才接受发展具有毋庸置疑的必然性，这种发展在号称能提高他们生活水平的时候，却使他们会变得越来越软弱无力。只要那些仍旧被雇用来操作机器的人们，只靠为社会统治者工作不多的劳动时间就能保证自己生活的话，那些过多的剩余劳动力和庞大数量的人口就会被训练成为一支后备军，并作为一种附加的物质力量服务于社会体制正在实施和将要实施的宏伟计划。由此，广大群众被驯养成一支失业大军。在广大群众

的眼中，他们已经被彻底贬低为管理的对象，预先塑造了包括语言和感觉在内的现代生活的每一个部门，对于广大群众而言，这是一种客观必然性。对于这种客观必然性，他们除了相信之外无能为力。这种作为权力与无力相对应的悲惨境地，连同想要永远消除一切苦难的力量一起得到了无限的扩大和增长。每个人都无法看清在他面前林林总总的集团和机构，在这些集团和机构内，从最高的经济指挥阶层到最低的职业行当都各自维护着各种既存地位。对一个工会领导人来说，更不用说一个经理了，无产者只不过是广大群众多余的一员，而老板们则只是在想到濒临破产的时候才会吓得浑身冷汗。

随着支配自然的力量一步步地增长，制度支配人的权力也在同步增长。这种荒谬的处境彻底揭示出理性社会中的合理性已经不合时宜。社会必然性只是一个幻象，就像企业家的自由一样，最终在无法逃避的争斗和合同中暴露出了它们的强制本性。在这样一种幻象中，被彻底启蒙了的人类丧失了自我，这种幻象是无法用一种作为统治机构的思想来澄清的，因为思想本身也只能被迫在命令和服从之间作出选择。虽然这一思想没有能力摆脱陷于史前时期的窘境*，但它仍有能力去识别首尾一致却又自相矛盾的非此即彼的逻辑，它可以借助这种逻辑把自身彻底地从自然中解放出来，成为一种不可救药和自我异化的自然。自然在思想的强制机制中反映出来，并保存下来。而思想本身也不可避免地表现为自我遗忘了的自然，表现为强制机制，这是思想的必然结果。观念只是一件工具。人们在思想中远离自然，目的是要以想象的方式把自然呈现在自己面前，以便按照他们设定的支配方式来控制自然。物质工具在不同的条件下具有同一性，它把世界划分为复杂与熟悉、多元与统一，以及差异与一致；概念也是一样，它作为思想工具，适用于人所能及的一切事物。如果思想一味要去否定诸如划分和对象化这些分离功能的话，那么思想本身也会变得具有虚幻特征。一切神

* 这里指的是马克思的历史概念。——译者注

话的统一永远都是欺骗，都是为了避免革命的那些软弱无力的内心痕迹。但是，正由于启蒙针对任何乌托邦的假设维护了它的公正性，并且不断声称其统治具有分裂性，因此，启蒙拒绝掩饰的主客体的分离，就成了其真实和不真实的标志。对迷信的排斥不仅始终指的是统治本身的进步，而且也指对统治揭露的进步。启蒙绝不仅仅是启蒙，在其异化形式中，自然得到了清楚的呈现。精神作为与自身分裂的自然，在其自我认识中，就像在史前时期一样，自然呼唤着自我，但是不再直接用它的全能之名，把自己唤作曼纳，而只是把自己叫做一种闭目塞听、残缺不全的存在。自然的衰败就在于征服自然，没有这种征服，精神就不会存在。一旦精神承认是统治并隐退于自然，那么，它就会放弃这种能使其成为自然的奴仆的统治观念。人类在逃离必然性的过程中，在进步与文明的状态下，如果不自行放弃知识，就不会自我止步，即便如此，人类至少不再会错误地把那座反抗必然性的坚实堡垒，把制度和控制实践看作是未来自由的保障。这些制度和实践在征服自然过程中会对社会产生反作用。文明的每一次进步都和统治一起对平息统治的视角加以更新。然而，真实的历史是由真实的苦难编织而成的，而这苦难并不因为消除苦难的手段的增加而得到相应的减少，统治远景的实现也要求助于概念。因为概念不只是作为科学使人们远离自然，而且还作为科学在盲目经济趋势的束缚过程中所形成的思想的自我关注，对不公正的永恒距离加以测量。正是因为主体如此深恋着自然，并在其实现的过程中拒不承认藏其背后所有文化的真实性，启蒙便与统治根本对立起来；甚至是回响在瓦尼尼(Vanini)时代的制止启蒙的呼声，也并非产生于对精确科学的惧怕，而是产生于对难以驾驭的观念的憎恨，这种观念来自于对自然的束缚，因为它承认自己只不过是自然对自身的极端恐惧而已。教父们总是为了维护曼纳的尊严而对启蒙先驱施以报复，这些先驱们却经常用一些冠以恐怖之名而让人心惊胆寒的观点来博得曼纳的好感，而启蒙的占卜者们则在其傲慢自恃中与牧师结为一体。启蒙作为资产阶级形式的启蒙，早在杜尔哥(Turgot)和达朗贝尔

(d'Alembert)之前，就已经丧失了自己的实证主义环节。启蒙从来没有受到过用自由交换自我持存的影响。概念的悬隔，不管是以进步的名义，还是以文化的名义——进步和文化早就相互秘密结盟来共同反对真理——都为谎言敞开了大门。在这个言之必须有据的世界里，大思想家的卓越贡献被贬低为遭人遗弃的陈词滥调，而谎言与中庸的文化商品的真理也不再有什么区别。

但是，统治被认为是未取得和解的自然，这种统治甚至渗透到了思想自身当中，这就意味着一种必然性的松动，社会主义本身轻率地把这种必然性确定为一种对反常识的认同。[36]社会主义把必然性抬高到未来的基础地位，并且从唯心主义的角度把精神贬损到最低地位，为此，社会主义紧紧抓住了资产阶级哲学的所有遗产。这样，必然王国与自由王国的关系便只有量化意义和机械意义了，而完全被置于异化境地的自然，就像早期的神话一样，不仅具有了极权性质，而且把自由和社会主义一并吞噬掉了。思想用数学、机器和组织等物化形式对那些把它忘在脑后的人们实施了报复，放弃了思想，启蒙也就放弃了自我实现的可能。启蒙对一切个体进行教育，从而使尚未开化的整体获得自由，并作为统治力量支配万物，进而作用于人的存在和意识。但是，真正的革命实践则取决于理论对麻木不仁拒不妥协，后者正是社会使思想发生僵化的原因。危害上述实践得以实现的，并非是实现的物质前提，也并非是那些获得自由的技术。社会学家们坚持这样认为，为此他们又在寻找着一种救世良方，为了获得这种救世良方，很有可能会采取一种集体主义的措施。[37]问题就在于令人迷惑的社会语境。世间的人们对其不断创造出来的现成事物的神话般地、科学般地尊重，最终变成了一个确凿的事实，一座坚实的城堡，面对这样一个事实和城堡，革命的想象自惭形秽，认为自己不过是一种乌托邦，对待客观历史趋势，最终则是服服帖帖。启蒙作为这种适应机制，作为一种单纯的建构手段，就像它的浪漫主义之敌所责难的那样，是颇具破坏作用的。只有在它摒弃了与敌人的最后一丝连带关系并敢于扬弃错误的绝对者，即盲目统

治原则的时候，启蒙才能名副其实。这样一种毫不妥协的理论精神，试图把认定目标不再放松的冷酷的进步精神翻转过来。这种精神的先驱者培根所梦想的许多东西是“君王们用金银财宝买不到，用金科玉律决定不了的，更是他们的密探和媚臣所打听不到的”。正如培根所希望的那样，这些东西降临在那些资产者，那些君主们被启蒙了的子孙的头上。资产阶级经济通过市场的调节作用使权力成倍增长，它同时也使其自身的对象和力量成倍增长，以至于它们的管理者已不再是那些君主，甚至也不再必然是那些中产阶级，而是所有的人。他们最终从事物的权力中学会了放弃权力。只有在实践的近期目标展现为它目前所要达到的终极目标的时候，只有在君主们的“密探和媚臣们打听不到的”范围，即在被占据支配地位的科学一直忽视的自然被看作是发源地的时候，启蒙才能获得自我实现，并最终自我扬弃。今天，当我们实现了在全球范围内“用行动来支配自然”这一培根式乌托邦的时候，我们才能揭示曾被培根归罪于尚未征服的自然的那种奴役本性。这就是统治本身。培根曾经坚持认为“人的优越性就在于知识”，现在，知识却随着统治力量的消除而发生了变化。然而，正是由于这种可能，启蒙在为现实社会服务的过程中，逐步转变成为对大众的彻头彻尾的欺骗。

注　释：

[1] 伏尔泰：《哲学通信》(*Lettres philospphiques*)，第十二封，载《伏尔泰全集》，巴黎，1879年，第22卷，第118页。

[2] 培根：《对人类知识的颂扬》(In Praise of Knowledge)，载《弗朗西斯·培根著作集》(The Works of Francis Bacon)，巴希尔·蒙塔居(Basil Montagu)编，伦敦，1825年，第1卷，第254—255页。

[3] 参见培根：《新工具》，载《弗朗西斯·培根著作集》，第14卷，第31页。

[4] 培根：《自然的解释》，载《弗朗西斯·培根著作集》，第1卷，第281页。

[5] 请参阅黑格尔：《精神现象学》，载《黑格尔全集》，第2卷，第410—411页。

[6] 色诺芬尼、蒙田、休谟、费尔巴哈和萨洛蒙·莱因纳赫(Salomon Reinach)在这点上看法是一致的，请参阅莱因纳赫：《俄狄浦斯》(Orpheus)，西蒙斯(F.Simmons)译，伦敦纽约，1909年，第6页及下两页。

[7] 培根：《扩张的科学》(*De Augmentis scientiarum*)，载《弗朗西斯·培根著作集》，第8卷，第152页。

[8] 德·麦斯特：《圣彼得堡的夜晚》(*Les Soirees de SaintPetersbourg*)(第五次谈话)，载《全集》，里昂，1891年，第4卷，第256页。

[9] 培根：《认识的进程》(Advancement of Learning)，载《弗朗西斯·培根著作集》，

第2卷，第126页。

[10] 《创世记》，第一章，第26节。

[11] 阿喀罗科斯，残篇87，引自保罗·多伊森(Paul Deussen)：《哲学通史》(Allgemeine Geschichte der Philosophie)，第2卷，第一部分，莱比锡，1911，第18页。

[12] 梭伦，残篇13.25以下，引自《哲学通史》，第20页。

[13] 参见罗伯特·洛维(Robert H. Lowie)：《文化人类学导论》(An Introduction to Cultural Anthropology)，纽约，1940，第344—345页。

[14] 请参阅弗洛伊德(S.Freud)：《图腾与禁忌》(Totem und Tabu)，载《弗洛伊德全集》，第9卷，第106页及下两页。

[15] 同上书，第110页。

[16] 黑格尔：《精神现象学》，载《黑格尔全集》，第2卷，第424页。

[17] 请参阅克菲尔(W. Kirfel)：《印度史》(Geschichte Indiens)，载《世界柱廊史》(Propylaeweltgeschichte)，第3卷，第261—262页；以及格罗茨(G. Glotz)：《希腊史》(Histoire Grecque)，第1卷，载《古代史》(Histoire Ancienne)，Paris，1938，第137页及下两页。

[18] 格罗茨，同上书，第140页。

[19] 请参阅库尔特·埃克曼(Kurt Eckermann)：《宗教史和神话学年鉴》(Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie)，Halle，1845，第1卷，第241页；以及克恩(O. Kern)：《希腊宗教》(Die Religion der Griechen)，Berlin，1926，第1卷，第181—182页。

[20] 胡伯特(H. Hubert)和莫斯(M. Mauss)如此解释了"同情"或者模仿："一即是全，并在一中，自然战胜了自然本身。"(L'un est le tout, est dans l'un, la nature triomphe de la nature)。胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》("Theorie generale de la Magie")，载《社会学年鉴》(L'Année Sociologique)，1902—1903年，第100页。

[21] 请参阅韦斯特马克(Westermarck)：《道德观念的起源》(Ursprung der Moralbegriffe)，莱比锡，1913，第1卷，第402页。

[22] 请参阅柏拉图：《理想国》，第10章。

[23] 谢林：《自然哲学体系初稿》(Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie)，第5节，载：《谢林全集》，第一部分，第2卷，第623页。

[24] 同上书，第626页。

[25] 请参阅涂尔干：《分类的几种原始形式》，载《社会学年鉴》，1903年，第4卷，第66页及下两页。

[26] 维科：《新科学》(《关于各民族共同性的新科学原则》)(Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker)，慕尼黑，1924，第397页。

[27] 胡伯特和莫斯：《巫术的一般原理》，载《社会学年鉴》，1902—1903，第118页。

[28] 请参阅滕尼斯(Tönnis)：《哲学术语》("Philospphische Terminologie")，载《哲学社会学观念》，莱比锡，1908年，第31页。

[29] 黑格尔：《精神现象学》，载《黑格尔全集》，第2卷，第65页。

[30] 埃德蒙德·胡塞尔(Edmund Husserl)：《欧洲科学的危机与超验现象学》(Die Krise der europäischen Wissenshcaften und die transzendentale Phänomenologie)，载《哲学》(Philosophia)，贝尔格莱德，1936年，第95页及下两页。译文参见中译本《欧洲科学的危机与超验现象学》，张庆熊译，上海译文出版社1988年版，第26—27页，略有改动。

[31] 请参阅叔本华：《附录与补遗》(Parerga und Paralipomena)，第2卷，第356节，载《叔本华全集》，多伊森(Deussen)编，第5卷，第671页。

[32] 斯宾诺莎：《伦理学》(Ethica)，第4部分，命题二十二，绎理。

[33] 《奥德赛》，第12章，第191页。

[34] 同上书，第189—190页。

[35] 黑格尔：《精神现象学》，载《黑格尔全集》，第2卷，第146页。

[36] 请参阅马克思：《资本论》，第3卷，载《马克思恩格斯全集》，第25卷，1959，第829页。

[37] "今天，我们这一代所遇到的最重要的问题——所有其他问题只是这个问题的必然结论——就是是否需要对技术加以控制……没有人能够确切地实现上述方案的目标……我们必须集中一切力量来接近我们的目标……"(洛克菲勒基金会，1943年评论集，1944年，第33页及下两页)。

附论1：奥德修斯或神话与启蒙

如果说《奥德赛》中的塞壬一幕揭示了神话和理性劳动的交叠，那么，整部史诗可以说都是启蒙辩证法的见证。这部史诗，特别是在其最古老的层面上，都表现出与神话之间的紧密联系，它表明：那些冒险故事就是从大众传说中流传下来的。但是，由于荷马史诗的精神采纳了神话的元素，并对神话本身进行了“整理”，因此它在叙事过程中与神话产生了矛盾。哲学上的批判表明，人们通常所说的史诗与神话的同一性(无论如何，现代古典语文学都会驳斥这种说法)完全是一种幻想。史诗(Epos)和神话(Mythos)是截然不同的两个概念，它们指的是同一历史过程的两个阶段，即便荷马史诗将各种完全不同的素材调和了起来，我们也仍旧可以从中见到这个历史过程。如果没有现成的普遍语言可供使用，那么，荷马史诗就会在叙事过程中创造出这样一种语言；它通过一种人所共知的表现形式，解析了它极力颂扬的社会等级秩序。对阿喀琉斯(Achilles)暴怒和奥德修斯迷路的赞美，已经变成了对那些无法再被赞美的事物的一种程式化的眷恋；而那个敢于冒险的英雄，也将自身展现为一种资产阶级个体的原型，一种源自于自始至终自我确认的观念，然而，这种自我确认也具有它的古代模式，这就是我们的主人公不得不四海游荡的形象。史诗不仅从历史—哲学的角度说相当于小说，而且说到底它已经具有了非常类似于小说的特点。意义深远的荷马世界是一个神圣的宇宙，它显现了规范理性的成就，这种理性借助其自身所反映的合理秩序彻底砸碎了神话。

晚期德国浪漫派根据尼采的早期著作，对古典时代进行了解释，强调了荷马史诗中的资产阶级启蒙要素。尼采本人，就是自黑格尔以来

能够认识到启蒙辩证法的少数思想家之一。正是尼采，揭示了启蒙与统治之间的矛盾关系。应该“对人民进行启蒙，所有教士之所以能够成为教士，就是因为他们具有一种败坏的良心，对于国家来说，也同样如此。这就是启蒙的任务：让诸侯和政客们清醒地认识到，他们所做的一切都是彻头彻尾的欺骗……”[1]，另一方面，启蒙也常常作为一种工具，为“那些伟大的政权操纵者(如中国的孔子、罗马帝国的皇帝、拿破仑以及手中的权力不啻针对这个世界的教皇)服务……在这点上，大众被自我愚弄了，而在所有的民主政体中，大众的这种自我愚弄都是极有价值的：人的柔弱与温顺，被当作他所追求的‘进步’目标！”[2]由于启蒙的这两个方面被展现为一种历史动机，所以，它不仅有可能把启蒙的观念刻画成进步的思想，也有可能使它延伸到传说时代的开始。不过，尼采与启蒙的关系，也就是说与荷马之间的关联，仍然是很不协调的。尼采清楚地认识到，启蒙当中既有自主精神的普遍运动(他觉得自己就是这种精神的执行官)，也有破坏生命的“虚无主义”的力量，不过，在他的前法西斯主义追随者那里，却只剩下后一种因素，并被转换成为一种意识形态了。这种意识形态是对一种盲目生活的盲目颂扬，而这样的生活中不断重复的只有一种实践，那就是压制一切生命。这一点在文化法西斯主义者对荷马的态度中看得清清楚楚。他们觉得，荷马史诗对封建制度的描述充满了一种民主精神，同时他们也认为，这部作品充满着航海人和商人的气息，此外，他们还指责说这部爱奥尼亚时代的史诗是一种过于理性的叙事，并且巧于辞令。那些觉得自己与所有明目张胆的统治最合拍，并排斥一切中介因素，排斥一切“自由主义”的人，他们作出的不合时宜的评判，在某种程度上确实包含着真实的成分。事实上，理性、自由以及资产阶级精神所追循的线索，远远超出了某些历史学家所说的始于中世纪末期封建主义的资产者观念。当旧的资产阶级人道主义还对资产者观念爱不释手，并认为这种观念可以为神圣纪元的开端奠定其自身的合法性基础的时候，新浪漫主义者的反抗运动已经逐渐辨清了这种观念，并开始把世界历史与启蒙运动等同

起来。这种时髦的意识形态把对启蒙进行清算看作是自已义不容辞的使命，同时还违心地将启蒙奉为圭臬。甚至在很早以前，它就不得不承认启蒙思想了。正是启蒙思想的古老足迹对今天拟古主义者的坏心肠起到了震慑作用，从而使整个历史过程再一次获得解放。拟古主义者本来是想压制整个历史过程，却没想到推动了历史过程。

然而，尽管我们已经认识到了荷马史诗中的反神话和启蒙的性质，认识到了荷马史诗与冥界神话之间有着根本的不同，但这种认识仍然是有限的，因而也是不准确的。鲁道夫·博夏特(Rodolf Borchardt)*，这位德国重工业界最有名、也最无能的秘密代表，为了表现意识形态，早就作过这样的分析。不过，他没有认识到，在史诗中曾经被大加称颂的原始权力本身已经代表着启蒙运动的一个阶段了。博夏特在没有对其范畴作出限定的情况下，就宣称这部史诗不过是一种叙事的虚构，这样，他就不可能认识到史诗和神话实际上是有共同点的：比如统治和剥削。在这部史诗中，他从卑鄙和粗俗，即媒介和流通那里所找到并予以谴责的东西，不过是对赤裸裸的权力的一种阐发而已，这根本不是他在神话中所鼓吹的那种高贵品质。在所谓的真实性中，在像流血和牺牲这样确实存在过的古老法则中，统治的邪恶和狡诈早就已经与民族复兴运动串通好了，因此在今天，这场运动还时常求诸古远的过去。原始神话中已经包含了欺骗的因素，而这种因素又通过法西斯主义的欺诈，达到了登峰造极的地步，然而与此同时，法西斯主义又反过头来把同样的欺骗之举归咎于启蒙运动。荷马史诗是欧洲文明的基本文本，除了荷马史诗，没有任何作品能更有力地揭示出启蒙和神话之间纠缠不清的关系。在荷马的作品中，史诗与神话、形式与内容并不像说明和解释那样，是相互生成和相互对举的。审美二元论所表明的是一种历

---

* 根据阿道尔诺档案馆所藏资料，早期手稿中曾经注明这里指的是博夏特为所译的《平达诗集》(Pindarische Gedichten)撰写的后记，Muenchen，1929—1930，第99，103以及3页。请参阅《平达诗导论》(Einleitung in das Verstaendnis der Pindarischen Poesie)，载《全集》(Gesammelte Werke)，散文卷，斯图加特，1959，第161页及下两页。——译者注

史—哲学倾向："颇有些阿波罗气质的荷马，只不过延续了能够使我们获得个性化特征的普遍人类艺术进程而已。"[3]

在荷马史诗的不同叙事层次中，神话均有所表现。不过，荷马史诗为这些神话所提供的说明，以及用各种散乱的故事强行拼凑起来的统一性，也同样是对主体从神话力量中摆脱出来的描述。这点在《伊利亚特》中已经有了比较深刻的反映。在神话中，女神之子对那些中规中矩的军事首领和组织者大发雷霆，大英雄因为纪律涣散而变得软弱无力，到了最后，面对希腊民族，而不是部落的意义上，他们必然获得了胜利，然而他们也必须通过在神话的意义上对惨遭杀戮的同胞表示忠诚，才能借以弥补尸横遍野的景象。所有这些都充分证明，史前史和历史确实是错综交织在一起的。这种情况，甚至在《奥德赛》中表现得更为强烈，因为《奥德赛》与传奇小说的形式非常接近。于是，启蒙与神话的对立就在幸存下来的单个自我与变化多端的命运之间的对立中表现了出来。从特洛伊到伊萨卡这段多灾多难的远行，便成了自我的发展路程：面对自然力，自我的身体永远都显得软弱无力，而只有通过神话，自我才能在自我意识中树立起来。就这样，史前史的世界被世俗化了，变成了必须通过自我来度量的空间；古老的魔鬼只有隐居在远离地中海文明的岸边和岛屿上，或者被赶回到它们在遥远而恐怖的远古时代曾经诞生其中的岩石和洞穴里。然而，史诗中的历险为所有地方都赋予了一个确切的名字，有了这些名字，就可以通过理性的方式来把握这些空间。使用指南针，可以避免令人不寒而栗的海难事件。尽管指南针总是显得无能为力，但它却可以确定海面上的每个方位，所以说，它的无能为力恰恰意味着那些无所不能的力量终究会被摧毁。不过，神话是很不真实的，因为不管是海洋，还是陆地，事实上都没有住着魔鬼，这种欺骗连同那些流传下来的大众宗教所玩弄的巫术伎俩一起，在这位业已成熟的旅行者的眼里，变成了一种纯粹的"误导"，因为这个旅行者的目的是非常明确的：即捍卫自我，回到自己的家乡，守护自己的财产。奥德修斯所经历的风险，全都是充满危险的诱惑，会

把自我从他的正常发展逻辑中引向歧途。奥德修斯把每一次诱惑都当成值得一试的新经验，他就像一个初来乍到的新手，总是迫不及待地想要尝试一番——有时候像是一个愚蠢的好奇者，或者像一个演员那样，不厌其烦地排演自己的角色。“哪里有危险，哪里就会有救世主出现”[4]：知识既构成了他的同一性，也可以使他生存下去，知识既从各种各样的经验中，也从背叛和拯救中获得了自己的内容；而且，这个有知识的幸存者也在最大程度上遭受了死亡的威胁，使他在延续生命的过程中变得更加强壮、更加坚定。这就是在史诗和神话相互交织的过程中所潜藏的秘密：针对冒险活动，自我并没有坚定不移地构成一种对立力量，然而，正是由于其顽固不化的特点，他只能采取对立的形式来塑造自身，也就是说，只能在同一性遭到否定的多样性中获得新的同一性。[5]奥德修斯就像后来所有真正的小说根据他塑造的英雄一样，放逐自我的目的，正是要寻找自我；他所导致的这种对自然的异化，恰恰是他在每一次冒险活动中抗拒自然、背弃自然的结果；而且，具有讽刺意味的是，当他毅然决然地回到家乡的时候，他为自己所赋予的这种毅然决然的力量，同他想要摆脱的那种权力遗留下来的审判和报复一起，都同样获得了胜利。在荷马那里，自我的同一性产生了各种不统一的、不一致的、不明确的神话所产生的作用，因此，自我的这种同一性也必定是从这些神话中派生出来的。个性以时间形式构成的内在组织依然是很脆弱的，这样，各种冒险活动的外在统一性及其结果，就不过是场景的空间变换，不过是被呼风唤雨的地方神加以神化的各种地域之间的变换。即便在后来的历史中，只要自我感受到了这样的虚弱，或者读者感受到了这种虚弱的独特表现，那么，有关生命的叙事就会变成一系列的冒险活动。因此，在旅行过程中，历史时间从空间，从一切神话时间的永恒模式当中分离了出来，充满艰辛，而且反复不断。

狡诈就是冒险的自我为了维持自身而丧失自身的手段。就像后来文明的游客用五彩斑斓的玻璃珠换取象牙一样，航海人奥德修斯也用同样的手段蒙骗自然神。当然，在交换礼物的时候，他偶尔也会显出一

副买卖人的样子。在荷马史诗中，礼物就是买卖双方的中介桥梁。同牺牲一样，礼物既可以用来补偿流失了的血(要么是陌生人的血，要么是海盗们所捕获的俘虏的血)，也可以用来缔结和约。不过，与此同时，礼物的交换也预示着等价原则的出现：不管是在实际过程中，还是在象征意义上，主人都必须获得具有同样价值的礼物；客人也必须得到他在归家途中所需要的最基本的物品。如果主人没有得到相应的报酬，那他就要考虑到他自己或他的亲属曾经也同样获取的多，而付出的少。礼物既是对自然神的供奉，也是用来防范自然神的基本措施。早期希腊人的航行，不仅范围很大，而且充满危险，而这恰恰为等价原则提供了很实用的前提条件。波塞冬(Poseidon)，这个奥德修斯的自然之敌，其本人就曾考虑过等价交换的问题，因为他一再抱怨说，奥德修斯在他航行的每个阶段里所收到的礼物，都要比他从特洛伊获得的全部战利品多得多——正是波塞冬本人允许他可以随心所欲地这样做。然而，在荷马那里，这种合理化过程却被追溯为一种祭祀活动。规模庞大的百牲祭就是为了祝福众神而举行的。如果交换物本身就是一种牺牲的世俗形式，那么，祭祀也就变成了一种合理交换的巫术模式，变成了一种人支配神的工具：对众神的僭越恰恰是通过遵奉众神的制度而实现的。[6]

祭祀中的欺骗因素就是奥德修斯式的狡诈的原型；也就是说，奥德修斯的许多诡计都具有牺牲自然神的背景。[7]他的奥林匹亚同盟恰巧利用了波塞冬出访埃塞俄比亚的机会(这些蛮荒之地的人们不仅依然遵奉波塞冬，还向他供奉了大量的牺牲)，安全护送了他们的居民。正是这些让波塞冬爱不释手的牺牲，已经包含有欺诈的因素了。因为借助这种牺牲，波塞冬不仅可以把游移不定的海神限制在特定的地区或神圣领地之内，也可以限制他的权力；而且，为了侵吞埃塞俄比亚的牛群，他也不得不压制住他发泄在奥德修斯身上的怒火。一旦所有人的牺牲被有条不紊地付诸实行，那么所有这些牺牲所造就出来的神就会受到欺骗：它们让神服从于人类的首要目的，并以此瓦解了神的权力；而且，

它们对神的欺骗同时也会很顺利地转变成为那些根本没有信仰的神甫对信仰者的欺骗。于是，欺诈便在崇拜中获得了它的起源。奥德修斯本人就同时扮演了牺牲和神甫的双重角色。正因为他充分估计到了自己的牺牲，所以他才能有效地否定牺牲所体现的权力。也正是通过这种方式，他才能挽救他已经失去的生命。不过，欺诈和狡诈与古代牺牲之间并没有表现为一种纯粹的对立关系。在奥德修斯那里，只有牺牲中的欺骗因素——也许还包括神话虚构中完美无瑕的理性——才能被提升为自我意识。这样的发现，必定也是人类最古老的经验：通过牺牲这种方式与神祇之间的象征性交往是很不实际的事情。尽管通行的非理性主义很时兴，但它极力宣扬的祭祀的表现作用，是与人的牺牲的神圣作用分不开的：即通过将命中注定的牺牲者奉为神圣，像祭司那样把死亡合理化，从而进行欺诈。这样的诈骗活动，将脆弱的个体提升起来，使他获得一种作为神圣实在的载体所享有的地位，因此，这种诈骗活动通常在自我那里表现得最为明显，也就是说，自我往往把其自身的实存归结为此时此刻通向未来的牺牲。就像牺牲者永垂不朽一样，他的实体性也不过是一种假象和幻象。许许多多的人把奥德修斯遵奉为神，这并不是件毫无原由的事情。

只要个体被当成了牺牲，只要牺牲始终包含着集体与个体之间的对立，欺诈就必然是牺牲连带出来的结果。如果祭祀表现中的信仰意味着对那些并不是个体的首要组成部分，而是源发于支配历史的东西的回忆，那么，对那些已经成长起来的自我来说，这种信仰同样是不真实的。在这里，自我，指的就是那些不再相信表现魔力的人。自我的确立割断了人们与自我牺牲所确立起来的自然之间起伏不定的联系。所有牺牲都不过是一种复辟，都受到了它形成于其中的现实历史情境的欺骗。然而，对牺牲的崇高信仰，也许已经变成一种被压抑的模式了，根据这种模式，受奴役者不仅不断把别人强加的不公施加在自己身上，而且还为了忍受它们，不断施行着这些不公。因此，通过表现形式，人们很难重新恢复现代神话学家所提供的那种直截了当而又稍纵即逝的

交往关系；相反，祭祀制度本身却变成了历史灾难的契机，变成了一种能够同时毁灭人类和自然的暴力成分。狡诈不过是所有牺牲客观上的不真实性的主观发展而已，尽管这种牺牲在竭力挽救它们。也许，这种不真实性并非始终都是不真实的。在史前史的某个阶段里[8]，祭祀就具有一种血淋淋的合理性，甚至从此以后，这种合理性与特权阶层的贪婪本性就分不开了。这样，在现时代里，这种举足轻重的牺牲理论便把上述合理性追溯成为集体和部落的观念，认为被弑成员的血可以像能量一样回流到身体之中。尽管图腾制度(Totemismus)在它那个时代里已经变成了意识形态，但它毕竟说明了这样一种实际情况：即理性的支配形式需要利用牺牲。在这种远古时期的匮乏状态里，人们几乎不可能将人的牺牲和吃人的现象区分开来(Kannibalismus)。集体成员的数量达到一定规模以后，就只有靠吃人肉才能存活下去。也许，从某种角度来说，某些族群或社群是以吃人为乐的，而在今天，这种快乐的本能则只有依靠对人肉的厌恶才能得到证明。后来，在饥荒时期里，以至于同一年内出生的所有年轻人都被供给仪式之用，诸如此类的牺牲习俗足以说明，野蛮和启蒙在合理性上只是一步之差。因此，早在神话意义上的民间宗教获得文明形式之前，这种宗教必定会被认为是虚幻的：当系统化的狩猎生活能够为部落提供足够的猎物，并使每个部落成员都略有盈余的时候，如果巫师继续命令把他们的俘虏当作食物，那么，这些启蒙了的猎手就必然会感到大惑不解。[9]尽管巫术对牺牲的集体解释完全否认了牺牲的合理性，但这种解释本身恰恰就是一种合理化过程：不过，这种言简意赅的启蒙假设，虽然像当代的意识形态一样，曾经一度作为真理而存在，但它毕竟还是显得太幼稚了[10]：因此，最晚近的意识形态也不过是最古老的意识形态的翻版而已，而且它使我们重新跳出了我们以前仅仅站在同一个层次上的认识：即阶级社会的发展欺骗了以往所信奉的各种各样的意识形态。人们一再证明牺牲所具有的非理性特征，只是为了反映这样一个事实：即祭祀仪规要比其特定的理性必然性存活得更为久远，而这种必然性本身已经是很不真实的了。理性与

非理性之间在关于牺牲方面的这种鸿沟，就给狡诈提供了可乘之机。所有祛神话化的过程(Entmythologisierung)，都充满了关于无用和多余的牺牲的一系列体验形式。

由于非理性，牺牲法则变得稍纵即逝，但由于合理性，这一法则同时也得以存在下去。尽管理性变换了一副模样，但它并没有消失掉。尽管自我从盲目的自然中把自己解救了出来，但自然的支配权还依然在牺牲中持续不断地显现出来。尽管自我作为一种有机体，依旧被囚禁在自然条件之中，但它却试图在反抗有机存在的过程中确证自身。尽管自我持存的合理性取代了牺牲，但它仍然像牺牲一样，不过是一种交换而已。尽管在废除牺牲的过程中产生了能够始终维持同一性的自我，但自我很快就会变成一种顽固僵硬的祭祀仪式，在这种仪式中，人们只有通过把自我意识与自然条件对立起来，才能宣布自身的胜利。我们在北欧著名的神话传说中，就可以看到此类情况：奥丁(Odin)为了自己，把自己当作牺牲吊死在树上；在克拉格斯(Klages)的论述中，每个牺牲都是神对神的牺牲；不论是在基督论中，还是在伪装成一神论的神话中，这样的情况也依然是很明显的。[11]不过，在神话的层面上，自我在其自身面前表现为一种牺牲，但这种表现所表达的并不是大众宗教的原始观念，而是文明对神话的接纳。在阶级历史中，自我与牺牲的敌对状态恰恰潜含着一种自我的牺牲，因为这种敌对状态正是自我在为了支配非人的自然以及其他人，而否定人类自然的过程中所付出的代价。这种否定作用，正是所有文明理性的核心所在，是神话非理性茂密丛生的胚芽：由于人的自然被否定了，因此，不仅控制外部自然的目的(telos)，而且人类自身生命的目的，也都遭到了歪曲，变得模糊不清。一旦人们不再意识到其本身就是自然，那么，他维持自身生命的所有目的，包括社会的进步、一切物质力量和精神力量的增强，一句话，就是其自我意识本身就都变得毫无意义了，手段变成了目的，并达到了登峰造极的地步，在晚期资本主义社会里，这完全可以称得上是一种明目张胆的张狂，然而在主体性的史前史中，人们早就已经感觉到这样的情况

了。人类对其自身的支配，恰恰是以自我本身为依据的，它几乎总是会使其得以发挥作用的主体遭到毁灭；因为自我持存所支配、压迫和破坏的实体，不是别的，只是生命，是生命的各种各样的功能，也就是说，在实现自我持存的过程中，必须找到这些功能所特有的定义：实际上，就是究竟要维持什么的问题。在极权资本主义中，非理性主义满足需要的技术，采用了一种由支配决定的对象化形式，因而使得需要根本不可能得到满足，反而表现出了灭绝人类的倾向。非理性主义在英雄身上获得了自己的原型，而英雄则通过牺牲自我的方式摆脱了牺牲。文明的历史就是牺牲内卷的历史，换言之，是放弃自己的历史。任何放弃自己的人都灭绝了自己的生命，而不是重新返回到生命之中，更不用说去捍卫自己的生命了。这一点是在虚假社会的情境中表现出来的，在虚假社会中，每个人既受到了欺骗，又成为了多余。不过，如果有人企图逃脱普遍的、不等价的和不公平的交换，如果有人不想放弃，而是想一丝不漏地控制所有的交换，那么，社会必定会让他一无所有，甚至连他用来维持自己生存的一点点剩余都会被社会剥夺掉。这就是社会必然性。尽管这些牺牲是多余的，但社会却需要借助它们来对付牺牲本身。同样，奥德修斯也是这样一种自我，他在拯救生命，并通过游荡这种惟一形式来召唤生命的时候，不仅经常对其自身产生约束作用[12]，同时也遗忘了自己的生命。奥德修斯本人就是为了取消牺牲的牺牲。在与神话斗争的过程中，他所表现出来的具有支配色彩的自我克制，恰恰代表着不再需要克制和支配的社会，因为自我克制的目的不是为了战胜自我和他者的力量，而是要与自我和他者取得和解。

从牺牲到主体性的转变，是在诡计的标志下实现的，这种诡计本身早就具有牺牲的特点了。既然诡计是不真实的，那么，牺牲中所固有的欺骗也就会变成一种本质要素，使几经磨难仍临危不惧的英雄变得支离破碎、残缺不全，英雄要想显出一副镇定自若的样子，要想使自己继续存活下去，就必须让自己屈从于各种极端手段。这种情况，恰好表现了精神与体力之间的关系。狡诈的奥德修斯似乎总是被当成这种精

神的载体，作为一位发号施令的人，尽管人们对他的英雄事迹作过相当完整的描述，但就他的体力来说，始终要比他毕生追求的绝对权力弱得多。冒险家有各种机会来表现自已健壮的体力，不管是在奥德修斯伙同求婚者共同打击丐主伊罗斯(Iros)的过程中，还是在把庞大的战舰紧紧拴缚起来的过程中，所有这些都是一种体育训练。在这里，自我持存与体力分裂开了：奥德修斯体育上的成就，并不关心什么实际的需要，它不过是一种绅士运动，是镇定自若的主人毕生致力的一种训练。这样，体力便从生存斗争中被抽离出来，用来谋求生存：在与那些软弱、涣散而又懒惰的乞丐，以及那些游手好闲的人进行较量的时候，奥德修斯对这些缺陷所表现出来的态度，正是很久以前有组织的地主所持有的态度，而且，奥德修斯证明他本人就是一个贵族。不过，当奥德修斯遇到那些既没有被驯化，也没有被弱化的原始力量的时候，他也就束手无策了。奥德修斯从来就没有与外来的神话力量发生过正面冲突。他必须承认，他不断参加的各种牺牲仪式都是已经给定的，他从来都不敢抵触它们。为此，他从形式上把这些仪式当成了自己进行理性决断的前提条件。这些理性决断通常都似乎是在贯穿着牺牲情境的史前判断中作出的。其实，古老的牺牲制度本身同时也是非理性的，这一点与其说表现在弱者的智慧当中，不如说体现在仪式的愚蠢当中。尽管牺牲法则在字面上有着严格的规定，不过，当毫无意义的字句与其自身发生矛盾时，这些律令往往会把仪式本身搞得支离破碎。这种征服自然的精神，一再证明了自然在生存竞争中具有着至高无上的地位。尽管所有资产阶级启蒙一致认可冷静和事实，一致要求正确估价各种力量之间的关系，但愿望毕竟不能成为思想的来源。然而，正因如此，阶级社会中的一切力量，在对抗物质自然及其社会后果的过程中，都清楚地意识到它们自身所表现出来的无能为力的状态。只有通过有意识、有计划地适应自然，那些体力匮乏的弱者才能把自然纳入到自己的控制之下。理性(Ratio)取代了模仿，但它并不是模仿的对立面。理性本身就是模仿：即对死亡的模仿。主观精神只有通过模仿呆板的自

然，并使其自身非精神化，才能彻底消灭自然之灵，从而主宰非精神化的自然。这样，模仿就变成了一种支配手段，人在人的面前也变成了拟人化的人。奥德修斯式的狡诈模式就是借助这种适应方式而形成的对自然的主宰。因此，克制不仅是资产阶级抛弃幻想的原则，也是强化牺牲的外在图式，在正确估计力量关系的过程中，这些原则和图式已经赤裸裸地表现出来了，而且，这种估计不仅是一种对生存的期望，其赖以存在的基础也是人们对自己的失败乃至死亡的忏悔。狡诈者的代价就是梦想的破灭，因此，狡诈者必须像外部力量一样，祛除掉自己的神秘，才能使自己苟且存活下来。实际上，奥德修斯从未占有一切；他总是要等待和忍耐，总是要不断地放弃。他从来没有尝到过莲子的滋味，也没有吃过太阳神许珀里翁(Hyperion)的牛，甚至在他穿越海峡的时候，还必须得计算被斯库拉从战船上掠走的船员数目。奥德修斯披荆斩棘，奋勇直前；战斗就是他的生命；在这个过程中，他和他的伙伴所获得的荣誉只能证明，他们只有通过贬低和祛除他们对完整而普遍的幸福的追求，才能够最终赢得英雄的头衔。

奥德修斯式的狡诈实际上就是一种被救赎了的工具精神，他让自己臣服于自然，把自然转换成为自然的东西，并在把自己奉献给自然的过程中出卖了自然。这样，奥德修斯便陷入了神话中的妖魔鬼怪所掌控着的权力范围之中，这些妖魔鬼怪不仅经常会达成各种墨守成规的盟约，而且还从史前史的角度作出了各种决断。于是，在以父权时代为代表的发展阶段里，古老的民间宗教便以零零碎碎的残余形式表现了出来：在奥林匹亚的苍穹下，它们变成了抽象命运的图像，变成了远离感官的必然性的图像。实际上，奥德修斯只能选择斯库拉和卡律布狄斯之间的航线；从理性主义的角度出发，我们可以把这种选择理解为一种神话上的表现：对小小的古战船来说，滚滚的激流永远是至高无上的权力。不过，在这种神秘的对象化转换之中，强壮和软弱之间的自然关系却已经具有了法律关系的性质。就像喀耳刻曾经迷惑过那些没有吃过众神的解药的人，波吕斐摩斯(Polyphem)曾经把客人的肉吃掉一样，

斯库拉和卡律布狄斯也有权吃掉他们能吃的一切。每个神话人物都做着同样的事情，都是一个不断重复的角色：当这种重复不再发生的时候，他们也就彻底结束了。所有神话人物都带有地狱里惩罚性神话的痕迹，像坦塔罗斯(Tantalus)、西西弗斯(Sisphus)、达那斯姐妹(Danaiden)那样，都是建立在奥林匹亚式的正义基础上的。同样，他们也都是一种强制的形象：他们的恐惧正是别人对他们的诅咒。神话之所以无法逃脱，是因为一方面，诅咒和犯罪能够为神话提供某种补偿，另一方面，神话又反过来重新带来了诅咒，并在此过程中产生了罪孽；而且，这两个方面形成了等价关系。迄今为止，历史中的一切正义，都带有这种模式的标志。神话循环中的每个环节，都扬弃了上一个环节，都促使人们把罪孽关系当作法律而确立起来。奥德修斯始终对抗着这种境遇。自我所代表的是理性普遍性，它始终对抗着不可摆脱的命运。然而，正因为在奥德修斯那里，普遍性与不可摆脱的命运之间是相辅相成的，所以除此之外，他的理性必定是一种有限形式的理性，是一种例外形式的理性。由于这种法律条件既把奥德修斯包容在内，又对他构成了威胁，并成为任何神话人物都要遵从的条件，因此，奥德修斯必须摆脱掉它们。只有奥德修斯满足了这些法律条文，才能通过承认法律的绝对权力，消除凌驾于他的权力。奥德修斯不可能既听到塞壬的歌声，又不臣服于她们；因此，他不可能违抗她们的权力。抗拒和迷惑是一码事，谁要是违抗了她们，谁就会在他所抗拒的神话中迷失自己。不过，狡诈却是一种具有理性形式的抗拒。奥德修斯并没有试图去寻找可以使他绕过塞壬居住岛屿的另一条航线。此外，他也没有试图去依赖他那卓越超凡的知识，没有随意去听塞壬那种充满诱惑的歌声，没有去想象自己的自由已经有了足够的保证。相反，他竭力贬低自己；他的战船也命中注定要驶入致命的航线；不过，奥德修斯却完成了这一航程，他有意识地让自己从他可能成为的自然中脱离出来，如果他留心听到了自然的声音，他就会继续顺服于自然。奥德修斯仍旧与他的奴役状态保持着契约关系，即使他已经被捆绑在桅杆上，还依然奋力挣扎

着，企图再次投入毁灭者的怀抱。然而，他还是在这种契约关系中发现了一个缺口，这可以使他在满足契约关系的同时，把它摆脱掉。其实，原始契约并没有规定那些听到诱惑之音的航海者是否应该被捆绑起来。绑带只不过是用来对付那些还没有被处以死刑的囚禁者的。奥德修斯认识到，塞壬的歌声拥有着远古时期的那种至高无上的权力，因此他尽管在技术上已经得到了启蒙，也要把自己捆绑起来。他一边听着快乐的歌声，一边抗拒着它，如同竭力抗拒死亡一样。然而，这位被捆绑着的听众，也仍然像其他人那样，非常想听塞壬的歌声，不过，奥德修斯还是找到了解决问题的办法，尽管作为一个臣民，他依然不能臣服于她们。虽然他所有的欲望都反映了这些半人半神的妖怪所具有的力量，但他绝对不能忽略她们，因为他用蜡封住了水手们的耳朵，这样做不仅是为了让水手们无法听见这些半人半神的歌声，也是为了让他们无法听见他们的指挥者声嘶力竭的吼声。虽说塞壬的音色很特别，但是在资产阶级的原初历史中，这种歌声已经被中和了，仅仅变成了往来过客的一种含情脉脉的渴望。荷马史诗从来就没有提到过，当战船逐渐消失以后，塞壬究竟落了个怎样的下场。然而，这正是她们的最终时刻，在这场悲剧里，塞壬也同样会像斯芬克斯一样，当俄狄浦斯破解了谜语以后，他不仅完成了自己的指令，而且还祛除了罩在这一指令之上的巫魅。因为神话人物作为强者，他们的权利建立在不可能实现的法令的基础上。一旦他们的要求得到了满足，那么，神话就会陷入到最大限度地远离自身的关系之中。自从奥德修斯与塞壬之间发生了一场既成功又不成功的遭遇以后，所有的歌声便都在劫难逃了，在这样的文明中，在这些充斥着矛盾的歌声中，整个西方音乐都遭受了劫难——不过，这歌声也表露出了一切音乐艺术中的动人力量。

通过履行字面上的契约条款来废除这种契约，语言的历史地位发生了变化，由此，语言开始转变成描述性的语言了。与此同时，神话中的命运(Fatum)也开始与言说融为一体了。在这种情况下，神话人物注定要在观念领域内去操控命运的裁决，而对这种观念来说，词语与对象

之间的区分仍旧模糊不明。词语必须直接拥有把持事实的权力；表达和意图之间也是相互渗透的。而狡诈正是利用了表达和意图之间的这种区别。这样，为了改变现实，人们开始着力强调词语了。借助这种方式，有关意图的意识便也随之产生了：奥德修斯正是在他所面临的困境之中，逐渐意识到了二元论的存在，因为，对他来说，同样的词语可能意味着不同的事物。正因为乌岱斯(Udeis)这个名称，既有可能包含英雄的涵义，又可能指的是“无人”(Niemand)，所以，英雄才有可能彻底破除这个名称所暗含着的诅咒力量。于是，一成不变的词语为冷酷无情的自然条件设定了一套公式。在巫术中，严格的公式已经开始正视残酷的命运了，尽管它同时也反映了这种命运的残酷性。这样一来，词语与被词语同化并表达出来的事物之间，便形成了一种对立。在荷马那个时代里，这种对立已经变成了具有决定意义的对立。奥德修斯就从词语中发现了成熟的资产阶级社会里所谓的“形式主义”：词语的永恒义务已经与所有内容丰富的意涵毫无关系了，也与一切可能存在的内涵保持了距离，包括“无人”，也包括奥德修斯本人。神话名称和神话规条中的形式主义，和自然一样，同时规定了人和历史，并最终形成了唯名论(Nominalismus)这种资产阶级的思维原型。同样，自我持存的欺诈行为也凭借词语与事物之间的各种法令，获得了自身的基础。当奥德修斯与波吕斐摩斯相互遭遇时，他既承认了波吕斐摩斯的名字，同时又否认了波吕斐摩斯的名字，这两种自相矛盾的行动其实是非常一致的。以“无人”为名义，奥德修斯通过否认自身，向自己确认了自身；通过遗失自身，来拯救自己的生命。奥德修斯用语言来适应死亡，他这样做恰恰已经包含了现代数学的公式。

有了狡诈这种交换方式，一切也就都迎刃而解；狡诈既满足了契约的要求，又蒙蔽了对方。这种交换方式完全可以还原成这样一种经济形式，即使它不是在史前神话中形成的，至少在古典时代的早期就已经出现了：很久以前，在封闭的家庭经济之间就已经开始了“偶然的交换”。“剩余产品之间的交换是偶然的，但主要还是自给自足。”[13]

在这个意义上，奥德修斯四处冒险的行为方式其实不难让我们想到偶然的物物交换。在可怜兮兮的乞讨过程中，这位封建主已经露出了东方商人的面目[14]，他还乡的时候，带着人们闻所未闻的大量财富，因为他最先打破了传统，跳出了家庭经济的范围，驾驶着战船“驶向了异国他乡”。从经济学角度来说，与当时占据主导地位的传统经济形式相比，奥德修斯的冒险事业只不过代表了理性(Ratio)的非理性方面。而且，这种非理性的理性在狡诈那里反映了出来，因为狡诈已经把资产阶级的理性当成了非理性，这种非理性不仅与资产阶级的理性遭遇过，而且还显示出了更加强大的力量。这个离群索居而又诡计多端的人，已经变成了经济人(homoo economicus)，对他来说，任何合理的事物都是一样的：这样看来，《奥德赛》已经是一部《鲁滨逊漂流记》了。无论是奥德修斯，还是鲁滨逊，都是脱离了集体的孤独水手，当他们的航船葬身海底之后，他们只能把自己作为一个个体的软弱一面转化成为一种社会力量。当他们将自己交给大慈大悲的波涛以及孤苦伶仃的命运以后，这种孤立无助的状况必然会迫使他们去过一种原子式的生活。甚至在他们沦为奴仆之前，他们就已经体现了资本主义的经济原则；不过，他们为了进一步拓展自己全新的事业，还是从沉船那里获得了物质储备，这充分证明，在企业家进行商业竞争的过程中，原始资本往往比单纯的体力更加重要。面对自然，他们的软弱无能已经被当成了一种意识形态，用来进一步扩大他们的社会霸权。面对汹涌的波涛，奥德修斯感到自己毫无还手之力，同样，旅行家们的滚滚财源也是建立在剥夺土著野蛮人的基础上的。后来，资产阶级的经济学家利用风险(Risiko)这一概念证实了这种情况：可能出现的失败变成了攫取利润的道德借口。从发达的交换社会及其个人的立场出发，奥德修斯的冒险恰恰就是风险的表现，而这种风险却指明了一条通往成功的道路。奥德修斯之所以存活了下来，是因为他贯彻了构成市民社会的基本原则：即人必须在欺诈和失败之间作出抉择。欺骗就是理性的标志，在欺骗面前，理性则暴露出了它的局限性。因此，无论是周游世界的奥德修

斯，还是独立制造商鲁滨逊，他们的叙事都勾画出了一种普遍的社会化过程，从其发端之日起，绝对孤独就已经明确地在资产阶级时代的终结中产生出来了。彻底的社会化意味着彻底的异化。奥德修斯和鲁滨逊都与总体性有关：当前者经历这一历程的时候，后者已经把它生产出来了。正因为他们与所有其他人完全分离开来，才最终实现了总体性，当人们遇到这两位主人公的时候，他们都仅仅具有一种异化的形式，不管他们被当成了敌人，还是盟友，都不过是一件工具或物品而已。

当然，就我们所知，最早的冒险者还可以追溯得更远。有关吃莲子的人的故事要比充斥着妖魔鬼怪的野蛮时代更为久远。谁要是吞吃了莲子，谁就会像听到了塞壬的歌声，或者像碰到了喀耳刻的魔杖一样，走向死亡。不过，当事人是不会死掉的："吃莲子的人绝对不会对他的同伴造成伤害"。[15]惟一的威胁就是使他们忘记或放弃自己的意愿。对他们的诅咒也不过是对那种既没有劳动、也没有争斗的原始状态的谴责，对这片"蛮荒之地"[16]的谴责："倘若吃了比蜂蜜还甜的莲子，任何人都不会知道自己是谁了，也都不想回家了。他们只想跟那些吃莲子的人一起留在这个地方，共同采摘莲子，打消回家的念头。"[17]这一番田园景象，唤起了仿佛陶醉于毒品中的快乐，将牢固的社会秩序维持在最低的水平上，它借助毒品帮助人们忍受了无法忍受的生活，对那些极力拥护自我持存之理性根据的人来说，这简直是一件无法容忍的事情。其实，这种田园生活不过是一种快乐的幻觉，麻木不仁同动物的苟且偷生一样，都是粗鄙不堪的，这意味着，人们最好不要意识到自己的不幸。然而，幸福总归带有真实的成分，从根本上说，幸福是一种结果，只有彻底消除了苦难，幸福才会出现。因此，那些因没有与吃莲子的人留在一起而遭受了苦难的人，是有理由存在下去的。他们抛弃了那些看似相同实则不同的幻想：只有通过历史劳动，才能实现乌托邦；谁要是沉浸在极乐世界的幻想之中，谁就会在睡梦中丧失一切生命的力量。然而，当奥德修斯将理性施加在这种正义之上的时候，同时也使他进入了非正义的世界。这样，奥德修斯的行动便

直接变成了为统治效劳的工具。这种幸福踩在了“世界的边沿上”[18]，就像后来的种种经历所证明的那样，这是一种更加危险的形式，是自我持存之理性根据所无法容忍的。懒汉们被敲打醒了，被送到了甲板上：“不过，我还是要把这些哭着喊着的人拖回去，把他们驱赶到战船上去，把他们绑在板凳上。”[19]莲子是一种东方的食物，甚至在今天，在中国和印度的烹饪中，精拣细切的莲瓣还仍然是一种很重要的原料。也许，这种食物的诱惑力只有可能让人们回想起采集地上果子[20]以及捕捞海里鱼虾的时代，实际上，这一阶段要比农耕、畜牧甚至狩猎更原始，是所有生产中最古老的阶段。荷马史诗将田园生活的理想与食用鲜花的习惯联系起来，绝非出于偶然，即使人们今天并没有注意到这种情况。在远东地区，人们仍然有用鲜花制作点心的习惯，即使拿欧洲的孩子来说，他们也很喜欢吃用玫瑰汁和堇菜花蜜饯做成的食品，所有这些现象都表明，生命的再生产不仅独立于有意识的自我持存，而且也独立于合理配制营养所产生的充分的满足和极度的欢乐。我们对最遥远、最古老的幸福的短暂回忆，都是以味觉为基础的，然而我们在吃东西的时候，味觉却始终会受到我们刚刚产生的实际需要的限制。因此，我们还是被带回到史前时期的历史。那时候，不管人们遭受到了怎样的苦难，他们都不会像现在这样，通过想象远古时代的景象来想象所有的幸福：“就这样，我们怀着沉重的心情远航了。”[21]

奥德修斯远航的下一个目标，便是独眼巨人波吕斐摩斯——在荷马那里，远航和狡诈是一个意思——他那只车轮般大小的眼睛，正是史前世界的写照：一只眼睛对鼻子和嘴巴的影响，总要比两只眼睛和两只耳朵的影响显得更原始些[22]，同样，只有两只眼睛和耳朵配合起来，才能在感觉的同一性当中制造出认同作用、深度感和客观性。当然，与那些吃莲子的人相比，波吕斐摩斯所代表的是世界发展过程中的一个比较晚的阶段，即以狩猎和畜牧为主的野蛮时代。对荷马来说，野蛮时代还没有进行系统的农业耕作，也缺乏系统而且守时的劳动组织和社会组织。因此，荷马把这个独眼巨人称作是“还没有被驯化的恶人”[23]，

因为他(这非常类似于文明制度本身存在的情况，在那里，人们已经很含蓄地承认犯罪了)“对不朽的诸神所拥有的权力深信不疑，他们用不着去耕种土地；庄稼不经耕种就能生长：因为宙斯赐予的雨露，已经滋润了小麦、大麦以及用来酿造美酒的珍贵葡萄”[24]。大地的果实并不需要依靠法律体系来保证，倘若我们用文明的方式来控告这种随意混乱的状态，反而会将这种多姿多彩的生活断送掉：“他们既没有法律，也不举行什么集会，他们都居住在山岩上的洞穴里，居住在拱起来的地窖里；每个男人都随心所欲地统治着妇女和孩子，没有人在乎别人想什么”[25]。很显然，这已经是一种父权制的部落社会了，它建立在弱者臣服于强者的基础上，但还没有根据固定的财产和等级关系来加以组织；人们零散地居住在山洞里，他们还没有客观的法律，因此，荷马对这种野蛮的状态加以了谴责，认为这个阶段的人们相互之间根本谈不上什么尊重。有意思的是，在后面的一段里，叙事者对这个问题严谨而又实用的叙述与他文明的论断之间发生了矛盾：当听到这位已经瞎了的巨人大声呼救的时候，部落里的人都跑了出来救他，尽管按照荷马的说法，这些人从来就没有相互关心过，因此，奥德修斯的狡诈就在于，他把自己称作“无人”，并以此来防止人们去帮助波吕斐摩斯。[26]这样，愚蠢和无法无天便具有了同样的涵义：当荷马把独眼巨人称作“无法无天的恶魔”[27]的时候，这不仅仅意味着他的心里从来就没有尊重过文明的法律，同时也意味着他的内心和思想从来都是无法无天、杂乱无章和狂妄恣睢的，而不管他是否能够解决资产阶级的思想问题：即奥德修斯，这位不速之客怎样才能逃出山洞，因为他正抓住公羊的肚皮，而没有骑在公羊的背上；也不管他是否意识到奥德修斯这个错误名称后面隐藏着的双重诡辩特征。当然，尽管波吕斐摩斯始终坚信存在着一种不朽的力量，但他还是成为了一个吃人的妖怪，因为这种信念使他放弃了对众神的敬仰：“你真愚蠢，陌生人，你是从远方来的吗……”，到了后来，人们甚至看不出愚蠢和陌生之间的区别了，他们把不了解地方生活习惯统统看成是愚蠢的表现，而不管陌生人距离这个地方有多么遥

远。“在这里，你不是告诉我要敬畏神和神的报复吗！对波吕斐摩斯来说，不论是宙斯，宙斯的雷声，还是神圣的神灵，都是无所谓的事情，因为我们早就胜过它们了。”[28]“我们胜过了它们”，奥德修斯用嘲弄的口吻说道；实际上，这句话的真正涵义是：我们已经变得更加衰老了。如果说，太阳系所具有的力量已经被认识到了，但是认识它的方式就像封建制度承认资产阶级的繁荣一样，他私下里觉得自己更高贵，却从来没有意识到他自己所遭受的不公与他自己表现出来的不公其实是一样的。波吕斐摩斯的父亲海神波塞冬，是奥德修斯的敌人，他比普世万能的天神宙斯更古老，实际上，一般的民间宗教和具有逻各斯中心论倾向的法律宗教之间的世代仇恨，是在单个人身上发生的。然而，无法无天的波吕斐摩斯，并不单纯是文明的禁忌所造就的邪恶势力，在用来启蒙儿童的传奇故事里，他还被描绘成了庞大的妖魔。在这个贫困的世界里，波吕斐摩斯要想存活下来，就必须确定一套秩序和习俗，与此同时，他也不乏可取之处。当他让自己的母羊给羊羔哺乳的时候，这种实际行动恰恰说明他非常爱护动物；当波吕斐摩斯的眼睛瞎了的时候，还把头羊称做是自己的朋友，并问道为什么它最后一个离开洞穴，它是否因为主人的悲惨命运而感到伤心，波吕斐摩斯的这番话，就像阿格斯(Argos)这条老狗认出了归来的浪子奥德修斯一样，成为了整部《奥德赛》的高潮：这种感人至深的场面贯彻始终，尽管整部史诗最终笼罩在了残酷恐怖的威胁之中。当然，巨人的行为还没有被客观化为一种“性格”。面对苦苦哀求的奥德修斯，波吕斐摩斯并没有把无法抑制的愤怒一股脑儿地发泄出来，而是通过他还没有掌握的法律拒绝了奥德修斯的要求。波吕斐摩斯没有想去宽恕奥德修斯和他的同伙，“如果我的内心不允许我这样做”[29]，或者像奥德修斯所说的那样，不管他是否真的想去欺骗他的听众，他都不能这样去做。波吕斐摩斯喝得酩酊大醉，并吹嘘说要送给奥德修斯礼物[30]，而奥德修斯则借助“无人”[31]的说法，将邪恶的想法带进了波吕斐摩斯的心中，使他吃掉了所有人以后，最后把部落首领也吃掉了。也许，正因为奥德修斯

把自己称作“无人”，所以独眼巨人从他特有的幽默感出发，把“无人”当成了不存在。力大无比的超人尽管在身体上显得很残暴，但他总是值得信赖的。因此，神话规条的实现，不仅对被判决的对象来说是不公正的，对用来规定法律的自然权力来说也是不公正的。被奥德修斯欺骗了的波吕斐摩斯以及其他妖魔鬼怪，恰好塑造了从基督教时期形形色色的愚蠢的魔鬼向夏洛克(Shylock)和靡菲斯特(Mephistopheles)不断过渡的模式。无论是巨人的愚蠢，还是他野蛮残暴的特性，一旦遭到了比他更聪明的人的彻底颠覆，所有这些就会更明显地暴露出来。奥德修斯既博得了波吕斐摩斯的欢心，赢得了他的信任，也在满足神话规条的同时，破坏了这些规条，并借助这样的阴谋诡计，剥夺了波吕斐摩斯吃人肉的权力。这位文明的使者这样劝说道：“拿着，独眼龙，喝吧，用人肉下酒是最好不过的。看到没有，这醇香的美酒正是我们用这条船带来的。”[32]

就这样，通过要弄改名换姓的诡计，理性对其相反方面的适应，即一种尚未发展出任何固定特性的意识状态(就像这个大笨蛋所代表的一样)，最终得到了彻底实现。在广为流传的民间神话里，我们到处可以发现这样的狡诈。在希腊，狡诈就是一种文字游戏：名字(奥德修斯)与其意涵(无人)彻底分裂开了。在现代人的听觉里，“Odusseus”和“Udeis”(乌岱斯)的发音是一样的，人们完全可能会以为，在用方言讲述的英雄回到伊萨卡的故事中，岛上国王的名字与“无人”的说法听起来也是完全一样的。奥德修斯是这样算计的：一旦波吕斐摩斯瞎了，当本部落的人问他是谁使他如此痛苦不堪时，他只能回答说“无人”，就这样，事实被掩盖掉了，罪人逃脱了惩罚，奥德修斯的算计也成了一种理性主义的掩饰。实际上，奥德修斯这个主体也否认了自身的同一性，然而，这恰恰把他塑造成了一个主体，而且也通过模仿无形的形式使自己存活了下来。他之所以把自己叫做“无人”，是因为波吕斐摩斯还不是一个自我，名称与事物的混淆可以确保受骗的野蛮人无法逃脱奥德修斯设下的圈套：波吕斐摩斯大喊着要报复，但就像巫术一样，他

要报复的人恰恰叫“无人”这个名字，而这个名字却使他的呼叫变得无能为力。既然奥德修斯在这个名字中注入了这样的用意，那么他就可以从巫术王国中把它抽取出来了。不过，无论是在所有史诗中，还是在整个文明中，他的这种自我确认都只能是自我否定。于是，自我便进入了自然的强制性循环之中，而这正是他想借助模仿而要努力摆脱的东西。为了达到自己的目的，奥德修斯不仅把自己叫做“无人”，而且还把自己接近自然状态的过程当成了支配自然的手段，这样，他就从一个牺牲堕落成了一个傲睨神灵的自大狂(Hybris)。诡计多端的奥德修斯不得不这样做。因为他还在逃难，还没有逃脱巨人的魔掌，他不仅要戏弄这个巨人，而且还要表露出他的真实姓名和身分；尽管他过去总是能够摆脱原始世界，但原始世界似乎还在支配着他，一旦他被称作是“无人”，他就会生怕自己再次变成“无人”，进而采用巫术中的词汇来确定自己的同一性，然而，“无人”这个词已经与理性的同一性毫无关联了。他的朋友曾经试图告诫过他，不要把自己的狡诈公开显露出来，这是一种愚蠢之举，然而，奥德修斯并没有听从劝告；尽管他勉强躲开了波吕斐摩斯投来的巨石，而他对自己名字的发音，则很有可能招来波塞冬的憎恨，因为波塞冬并不是一个无所不知的人。奥德修斯，这个绝顶聪明人，不仅采用了一种愚蠢的形式，而且一旦他放弃了这种形式，他的狡诈就会变成一种愚蠢。这就是雄辩的辩证法。从远古时代到法西斯主义时期，荷马一直遭到了这样的指责：他要么借用英雄的嘴巴胡说八道，要么通过来回穿插的叙事唠叨个不休。不过，作为一名爱奥尼亚人，荷马对命运的描画，不管是在过去还是在现在，都要比斯巴达人高出一筹，而这种命运正是一个聪明人(中间人)因自己的语言而招致的命运。虽然语言欺骗了体力，但它却不能产生约束作用。语言是对意识，即思想本身的拙劣模仿，而思想不偏不倚的自主性，则必然包含着愚蠢(疯狂的愚蠢)，一旦它以话语的形式进入到现实之中，就会像思维与实在之间的对应关系一样，其实，对后者来说，前者只有在距离的意义上才具有优先地位。而距离本身也意味着苦难。因此，与

常言俗语相反，理智的语言总是供那些昏昏欲睡的人来使用的。从客观的角度来说，聪明人始终陷入一种恐惧之中：如果他不能成功地确立其实并不存在的词语超出体力之上的优先地位，那么，体力就会反过来重新控制他。因为所针对的恰恰是比它所蒙骗的自然还要脆弱的东西。一个人如果说得太多，就会使体力和正义成为一种现实准则，这样一来，它也会迫使那些深陷恐惧的人去求诸一种他所恐惧的行动。在史前社会里，词语的神话强制力就曾造成无休无止的灾难，同时，这种灾难也是启蒙语言施加在自己身上的灾难。乌仿斯就曾强迫自己承认自己就是奥德修斯，他这样做，便已经带有了犹太人的特征：尽管犹太人惧怕死亡，却还是在死亡恐惧中产生了一种优越感；因此，对中间人(Mittelsmann)的报复，不仅在资产阶级社会晚期才产生的，而且自打资产阶级社会形成伊始，各种各样的强制力就已经开始追求否定乌托邦了。

与摆脱野蛮时期的吃人神话不同，喀耳刻的巫术故事表明它已经进入真正的巫术时期。巫术割裂了自我，而自我不仅再次屈从于巫术，而且再次退化为一种更为古老的生物物种。这样，这种毁灭的力量也就再次变成了一种遗忘的力量。它利用固定的时间秩序，来对抗顽强的主体意志，而这种主体意志也只有通过这种时间秩序建立起来。喀耳刻引诱奥德修斯的水手们释放自己的本能：从此以后，人们便把那些受到诱惑，因而具有了动物的形式的人和喀耳刻相提并论。这样，喀耳刻便成为了交际花(Hetaere)的原型——当然，赫尔墨斯的诗篇也起到了积极作用，它认为情欲冲动是交际花所固有的："看吧，害怕中的人儿，她请你与她一起同床共枕，在女神的床前，不要缩手缩脚的。"[33]喀耳刻的招呼是很模糊的：她首先表现出了堕落的形象，接着又伸手去帮助别人，像个救护神。模糊性已经成了她的世系标志，因为她既是赫利俄斯(Helios)的女儿，又是俄刻阿诺斯(Okeanos)[34]的孙女。在她那里，火与水这两种元素是不可分割的，这种尚未分化的状态，与自然的确定性这一首要原则是相互对立的，因此，不管是母权制，还是父权制，都构成一种极其混杂的自然：交际花的根本特征就在于她仍然有着

妓女的外表。[35]交际花不仅提供了快乐，还可以将那个她能够为其带来快乐的人的自主性彻底毁灭掉。这正是她的暧昧之处。但是，她不一定非得将他毁灭掉：因为她可以借此维系一种更古老的生活方式。[36]就像吃莲子的人一样，喀耳刻并没有伤害她的客人，甚至连那些被她变成野兽的人也显得服服帖帖的："周围到处都是山里的狼群和鬃毛很长的狮子，这些野兽吃了她的迷魂药，已经没有什么威胁了。它们蹲坐在地上，从来不发动攻击，而是像狗一样摇着尾巴，当它们的主人站起身来，它们就围着他团团转，因为主人经常扔给它们一些好吃的东西。于是，这些有着锋牙利齿的狼和狮子便开始奉承它们的主人。"[37]这些着了魔的人，简直就像那些听到了俄耳浦斯歌声的野兽一样。他们不仅中了魔法，与此同时，这种魔法也将他们身上被压抑的自由本性释放了出来。因此，在返回神话的过程中，能够使人们重新回忆起神话的竟是神话本身。压抑冲动，成为自我并与动物区分开来的过程，也是压抑在毫无希望的、封闭的自然循环之中所展开的内化过程，以前的理论就曾认为，这一内化过程正是喀耳刻的名字所代表的涵义。就另一方面而言，强制性的巫术使他们重新想起了理想化的史前时代：巫术不仅把他们变成了动物，而且还像吃莲子的人所勾画出来的田园美景一样，给他们带来了救赎的幻想，而不管此中夹杂着多少欺骗的成分。不过，由于他们一度已经成人，文明的史诗不可能不把发生在他们身上的事情表现成为一种不合时宜的堕落，而且在荷马的理解中，根本不可能流露出任何快乐的迹象。牺牲自身的文明化程度越高，所有这一切就越是会受到压制和铲除。荷马史诗在修订过程中一定被删除过。[38]奥德修斯的同伴并没有像以前的那些客人那样，成为茫茫原野中的神圣动物，而只变成了不洁的家畜——猪猡。或许可以这样说，对得墨忒耳(Demeter)阴间崇拜的回忆，在喀耳刻的故事里占有很大的比重，而在得墨忒耳那里，猪是神圣的东西。[39]不过，这种情况也许还有别的原因，人们注意到猪不仅具有类似于人的解剖构造，而且它还总是一丝不挂，显露出一副赤条条的样子，这完全可以用来解释这样的问题：爱奥

尼亚人禁止把类似的东西混淆起来的传统，与犹太人似乎没什么两样。也许，我们还会想到另外一层意思，即禁止吃人：在尤维纳利斯(Juvenal)的作品中，人肉的味道总是被描写成像猪肉的味道一样。不管怎样，后来所有的文明都喜欢把那些追求不合社会目的的另类快乐本能的人称之为猪猡。在水手们变换形象的过程中，巫术和反巫术之间的关系就像是卷心菜和葡萄酒之间的联系；陶醉和清醒都与嗅觉有关，变成了不断受到压抑和压制的感觉，它们不仅与性非常相似，而且也与史前的记忆很相似。[40]然而，在猪的形象中，嗅觉的快乐已经退化成为抽鼻子的声音[41]，它们把鼻子拱进地里，不再愿意直着走路了。这种举动，就像交际花—女巫婆一样，她在其支配男人的仪式中，重新唤回了父权社会用来不断支配她的仪式。同样，文明压抑下的女人也最愿意用文明的方式来评判女人，并贬低性的地位。在史诗遗留下来的启蒙与神话的对峙中，充满魅力的妖女已经变成了明日黄花，她们疲弱不堪，没有一点儿抵抗力，只能依靠被驯服了的动物来保护她们。[42]因此，在资产阶级社会里，妇女作为自然的代表，露出了不可抗拒[43]而又软弱无力的神秘形象。她们也正是通过这种方式，表现出了有利于统治的纯粹谎言，这一谎言所追求的不是拯救自然，而是征服自然。

于是，婚姻变成了社会容忍的中间道路：妇女始终是软弱无力的，她们的权力只有通过男人才能体现出来。我们从《奥德赛》所刻画的交际花—女神的失败命运中，就可以清楚地看到这一点。用过去文绉绉的话来说，奥德修斯与珀涅罗珀(Penelope)结成的文明婚姻，代表着父权制秩序的最后一个客观阶段。在埃亚岛(Aeaea)中，奥德修斯的一举一动所体现的男女之间模糊不明的关系(即欲望与控制之间的关系)，已经具有受到契约保护的交换关系的性质了。断绝欲望是一切交换的前提条件。因此，奥德修斯不仅抵制住了喀耳刻的魔法，而且也施展了魔法，尽管对那些无法抗拒喀耳刻的诱惑的人来说，这不过是一句用来欺骗的承诺。奥德修斯与她同床而眠。起初，他还曾海誓山盟，要与她结为夫妻，并缔下奥林匹亚盟约。这一誓言为了禁止淫乱和维护男

权统治，不仅要保证男人不受侵害，还要保证男人不会遭到报复。当然，从男人的角度来说，这不仅意味着对本能的永久剥夺，也可以说成是一种象征性的自残行为。然而，那些能够抵制诱惑的人，高贵的人，以及由于无动于衷而被喀耳刻叱骂为“胸中怀有铁石心肠”[44]的人，最后都任由喀耳刻的摆布：“把你的剑扔在一边吧，让我们同榻而眠，云雨一番，让我们学会彼此信任。”[45]喀耳刻既提供了快乐，也为快乐标出了价格：而快乐却被玷污了。这样一来，最后的交际花反而表现出了女性的最初特征。所以说，在由传说转换成故事的过程中，交际花为资产阶级的冷漠作出了决定性的贡献。她的举动正是爱情禁忌的写照，后来，当作为意识形态的爱情不得不用来掩盖对竞争者的仇恨时，爱情禁忌就慢慢散布开来。在商品交换的世界里，付出太多的人是错误的；而情人总是爱过了头的人。尽管他带来的牺牲受到了颂扬，但是嫉妒心还一定要他不遗余力地作出牺牲。爱情本身就是情人会做错事，也要为错误而受到惩罚。因为爱情可以作证，他没有能力去支配自己和他人，这足以证明他的爱情并不能得到实现。社会只能产生和增加孤独感。即使在最温柔的感情里，甚至在爱情本身中，也存在着这样的机制；即为了接近另一个人，他只能从实现自己的角度出发，变得冷漠无情。喀耳刻征服男人并使男人就范的力量，逐渐变成了屈从于男人的力量，因为男人已经通过断绝欲望摆脱了对她的屈服。在诗人看来，喀耳刻对自然的影响已经变得越来越微弱了，以至于变成了先知的预言，甚至就即将出现的各种航行方面的问题，她都有极其精妙的预见。而这点恰恰是以女人机敏聪颖的形象为基础的。因此，这位女巫关于塞壬、斯库拉和卡律布狄斯等的预言，最终只能用来为男人的生存提供服务。

要想确立“性”的再生产的各种系统条件，我们究竟要付出什么样的代价，有关这一点，我们只能在史诗对奥德修斯的朋友们各种言谈举止的模糊描述中隐隐约约地看到。喀耳刻按照契约主的指令，改变了这些人的形象。首先，“他们很快又变成了人，而且比以前显得更年

轻、更英俊、更高贵了”。[46]不过，尽管他们变成了人，更加具有男人的气概，但他们并没有感到幸福：“他们尝尽了酸甜苦辣，整间屋子都回荡着他们的啜泣声”。[47]也许，最古老的婚礼乐曲也不过是这样一种声音，虽然她可以为这场结婚仪式进行伴奏，但婚姻却只能维持一年。奥德修斯与珀涅罗珀的婚姻，并不像人们想象的那样，同奥德修斯与喀耳刻的关系有什么差别。妓女和妻子都是父权制社会里构成女性自我异化的要素：妻子可以从生活和财产之间的既定秩序出发来获得快乐，而妓女则不能像妻子那样拥有财产权，然而，正因为妓女出卖了快乐，所以她也可以与妻子秘密勾结起来，同时纳入到财产关系的支配之下。就这样，交际花喀耳刻和卡吕普索(Kalypso)也像命运的神秘力量[48]，和资产阶级家庭主妇一样，成为了勤勤恳恳的纺织能手，而珀涅罗珀却像交际花一样，用一种怀疑的目光打量着归来的奥德修斯，她心里盘算着他真的是一个老乞丐，还是一位过路的神灵。辨认奥德修斯的那场戏是很有名的，当然，戏也演得高贵典雅：“她久久地坐在那儿，默不作声，非常吃惊的样子。她仔仔细细地辨认他的脸，一会儿觉得很像自己的丈夫，一会儿又看到他穿着破破烂烂的衣服，觉得他是个陌生人。”[49]这里，没有一种自发的反应，因为在她所担负的秩序压力下，她绝对不能允许自己出错。年轻的忒勒马科斯(Telemachos)也还没有完全适应自己未来的角色，被这样的场面惹恼了，他认为自己已经长大成人，可以叱责自己的母亲了。忒勒马科斯对母亲的粗暴和冷酷，与喀耳刻先前对奥德修斯的粗暴和冷酷没什么两样。如果说，交际花造就了父权制的世界秩序，那么，一夫一妻制中的妻子一方，是不会满足于这种秩序的，她必须最终具有与男人同样的地位。夫妻双方都必须作出这样的让步。于是，珀涅罗珀考验了奥德修斯，看他还认不认识他们从来未曾挪动的婚床；这张床正是她的丈夫年轻时用建造房屋的橄榄树枝搭起来的，而橄榄树恰恰就是性和财产的统一的象征。珀涅罗珀诡秘地问道，他是否能把这张婚床挪动一下；奥德修斯却大发雷霆，向她详细地解释了他在很久以前是怎样搭建这张婚床的。奥德修斯就是

资产阶级的原型——既赶时髦，又有爱好，他费了好大的力气才亲手重做了一遍手工劳动，然而，在财产权不断分化的条件下，他不得不长期从这种手工劳动中脱离出来。奥德修斯之所以喜欢这种劳动，是因为他可以在与他有关的剩余产品中获得自由，而且通过这种自由，他可以得到用来支配那些靠劳动为生的人的权力。细心的珀涅罗珀终于认出了奥德修斯，并对他那超凡卓绝的成就大加称颂。然而，这里也带有某些嘲弄的味道，珀涅罗珀突然发觉，他们所遭受的一切痛苦都是因为神嫉妒他们的婚姻所带来的幸福，嫉妒他们"永不分离的誓言"[50]："不朽的神灵给了我们痛苦，好好想一想吧，我们应该一起享受年轻的时光，再渐渐地迎接我们的暮年。"[51]婚姻不仅意味着夫妻双方要共同遵守生活的秩序，也意味着他们要相互厮守，共同面对死亡。在婚姻中，只有有了服从，才能谈得上和谐，就像是在迄今为止的一切历史中一样，人道只有或惟有在被人性掩盖着的野蛮状态中才会繁荣起来。即使夫妻双方的契约可以平息他们长期形成的敌对状态，可以使他们和平共处、白头偕老，但他们也会像腓利门(Philemon)和博西斯(Baucis)一样，消失得无影无踪：如同祭坛里冒出的缕缕青烟，最终变成了火炉边有利于身心健康的温暖气氛。在文明的基础上，婚姻成为了神话的基石。不过，婚姻这种坚硬牢固的神话特征也从神话本身中凸现出来了，就像浩瀚无际的大海上的一个小岛一样。

然而，真正迷失方向的航行尽头绝对不是什么避风港，而是阴间冥府。冒险家在初次造访冥界的时候，那里的灵魂所反映的还是母权制社会的图像[52]，尽管这种社会已经被努尔宗教(Lichtreligion)抛弃掉了：在奥德修斯的母亲去世后(正因如此，奥德修斯才不得不开始了代表着父权制社会的艰苦旅程)[53]，又出现了一位女英雄。但是，母亲的图像总是软弱、盲目和沉默的[54]，这不过是一向喜欢用图像说话的史诗叙事所产生的幻觉而已。要想让影子说话，要想让神秘的沉默发出声音，就需要把羊血当作生者进行回忆的承诺，然而，这样做，也只能产生某种空洞而短暂的结果。只有当主体性充分认识到了自己影子的声音是

没有什么意义的，并成为自己的主人，它才有希望看到，幻觉的图像不过是一种无效的承诺。尽管奥德修斯的世界得到了人们的颂扬，但这个世界并不是远古时代的图像。对奥德修斯来说，所有的图像都把真实的自然当成了冥界里的影子；这样，真实的自然也就变成了一种假象，即幻象。一旦奥德修斯认识到，这些图像不过是自我持存以家长式的姿态从牺牲那里驱赶出来的死亡形象，那么他也就能够从中解脱出来了；因此，谁能够向他的生活提供有用的知识，谁才能成为牺牲，然而在这个过程中，神话力量仍然只是一种幻象，一种心理上的表象。于是，冥界里充满了这些被阉割了的力量，它不仅与自己的故乡距离最远，也必须在尽可能最远的地方与故乡保持联系。基希霍夫(Kirchhoff)认为，从某种意义来说，奥德修斯对阴曹地府的造访，是史诗中最带有古老传说色彩的部分[55]，在这里，最具有代表性的特征(如有关赫拉克勒斯和俄狄甫斯造访阴曹地府的传说)已经超出了神话的范围：事实上，有关勇闯地狱之门、宣告死亡无效等题材，构成了所有反神话思维的核心思想。这种反神话的要素，在泰莱西亚斯(Teiresias)有关他很有可能与波塞冬和解的预言中表现得非常明显：奥德修斯必须扛着船桨，不断游荡，一直到他走到一个部落，那里的人“不知道大海，也从来没有吃过拌着盐的食物”[56]。这时候，他在路上遇到一个人，这个人说他肩上的船桨像一只簸箕，于是，他便把船桨插在地上，向波塞冬献祭牺牲。这里，预言的核心就是把船桨误认成了簸箕。爱奥尼亚人一定认为这是一件非常可笑的事情，但是这种用来进行补救的幽默，并不是给人看的，而是给怒不可遏的波塞冬看的。[57]这样的误解博得了神的笑声，从而使它冲天的怒气完全消散了。这种情形，非常像格林童话里的一个故事。据说，一个母亲生了一个怪婴，邻居教给她如何处理这个怪婴的办法：“她告诉母亲说，把这个怪婴拿到厨房去，放在炉子上，打开火用两蛋壳的水去煮，这样做，会使怪婴发笑，如果怪婴笑了，他的命运也就有保证了。”[58]即使说笑声依然是暴力的标志，是盲目而又迟钝的自然的表现，那么笑声也包含着相反的因素：事实上，只

有通过笑声，盲目的自然才能认识到其自身，继而屈服于破坏性的力量。这种笑声中的双重性非常接近于名字所具有的双重性，也许，名字就是凝固了的笑声，甚至在今天，惟有绰号还保存着某些名字所包含的原初意义。笑声是主体性的罪孽标志，一旦它所指涉的法律被悬搁起来，它也就不会再受奴役之苦了。笑声是一种还乡的承诺，是一种思乡病，它使主体性摆脱了史前世界的束缚，开展了一段冒险的征途，因此，《奥德赛》所呈现的就是主体性的历史。所以说，史诗的典型悖论，恰恰在于一个这样的事实：家乡的观念是与神话相对立的，而法西斯主义者则错误地把神话表现成了家乡。这不禁使我们想到，家乡之所以成为家乡的前提条件，是因为只有在游牧时期以后，才会产生定居生活的历史。如果说财产的既定秩序以定居生活为基础，而所有的思乡病以及对人类已经失去的原始状态的期盼带来了人类的异化，那么，所有期盼和思乡的目的就成了定居生活和固定财产(只有在家乡观念出现的地方)。根据诺瓦利斯(Novalis)的说法，一切哲学都不过是一种思乡病，只有当这种期盼没有被化解为对我们已经遗失了的远古时代的幻想时，只有当这种期盼代表着被神话掠夺了的家乡和自然本身时，哲学才有可能获得真理。这样，家乡本身便成了一种摆脱。于是，也就有了人们对荷马史诗的责备，认为荷马式的圣哲们“离开了自己的土地”，变成了真理的守护者：“他们回到了人类本身。”[59]将神话改编成像冒险故事一样的小说，与其说是篡改了神话，还不如说通过掩盖神话与家乡和赎罪之间的裂痕，把神话纳入到现实之中。可怕的是，文明对史前世界实施的报复，反而使文明更加接近于这个世界了，比方说，荷马对牧羊人(Melanthios)的残害之举的描述，就是一个非常残酷的事例。当然，这两者之间还是有所不同的，前者并不是可以用来叙事的事实内容，相反，它是一种自我意识，是一种在叙事过程中所产生的自制力。在这里，话语是富有说服力的，语言在性质上也不同于神话歌曲，各种已经发生过的灾难亦有可能贮留在人们的记忆之中，所有这些，都是荷马摆脱世界的规律，同时也是逃离这个世界的英雄为何不断

成为叙事者的原因。叙事有一种冷淡和疏远的作用，它依然带有一种恐怖的色彩，就像人们经常谈论的话题，如果第一次用单纯表现命运的歌曲唱出来的时候，也会产生恐怖的气氛一样。不过，叙事中沉默寡言的部分，不仅是一种突然间的断裂，也是一种很长时期以来的历史叙述的转变，所有这些，都是通过某些非常模糊的自由假象来实现的，因为从那时起，文明根本无法把这种自由展示出来。在《奥德赛》第22章中，有一段关于奥德修斯的儿子的描述，讲他是如何惩罚那些堕落成妓女而没有信仰的女人的。在这里，冷酷无情而又惨无人道的克制，与大多数19世纪小说家那种无动于衷的态度相比毫不逊色。荷马描述了施以绞刑的全部过程，他竟然把女人被吊死时的表情与巢中的鸟儿被捉起来的表情相对比，而未动一丝感情；叙事中的沉默和克制已经变成了具有说服力的真正标志。在这一段的最后，荷马说到了被吊在半空中的女人，她的双脚“挣扎了一会儿，过不了多久，就断气了”。[60]艺术家对这一过程的精确描述，已经向我们展现了解剖学和活体解剖的冷漠无情[61]，而且，它也可以证明，受压迫者死一般的抽搐，已经被纳入到了法律和正义的领域之中，而这个领域恰恰是判决者奥德修斯想竭力摆脱的领域。荷马向自己和他的听众(其实是读者)保证，这一切都不会拖得很久，这只是一个瞬间，一切都会结束的。[62]然而，“过不了多久”，内在的叙事流却被阻断了。难道真的是过不了多久吗？尽管问题提了出来，但作者的克制却变成了欺骗。通过把描述切成各个碎片，荷马让我们不要忘记那些牺牲者，同时也向我们揭示了妇女在同死亡进行的短暂斗争中所经历的无法言说的永恒苦难。除了“究竟要到何时”(Quousque tandem)以外，“过不了多久”并没有产生什么样的反响，只有到了后来，修辞学家们提出所谓漫长的苦难的说法是站不住脚的，然而，也正是在这样的说法中，他们不知不觉地贬低了自己。不过，正因为有了对残暴的叙述，所以人们才会在很久以前所发生的事情中看到希望。荷马通过返回到各种曾经的事件，面对史前时期、野蛮时期和文明时期相互纠缠的局面，为人们提供了一种慰藉。因此，史

诗首先是一部小说，渐渐才会过渡成为童话。

注 释：

[1] 尼采：《遗著》(Nachlass)，载《尼采全集》(Werke)，第 14 卷，莱比锡，1904，第 206 页。

[2] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 15 卷，第 235 页。

[3] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 9 卷，第 289 页。

[4] 荷尔德林(Hölderlin)：《帕特摩斯》(Patmos)，载《荷尔德林全集》(Gesamtausgabe)，Inselverlag，Leipzig，第 230 页："Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch"(哪里有危险，哪里就有获救的希望)。

[5] 《奥德赛》第 20 章就开宗明义地证实了这一过程。奥德修斯注意到，女人们是怎样在夜深人静的时候溜到求婚者那里去的："他满腔怒火，就像一条疯狂的母狗守护它弱小无助的幼崽一样，对所有不认识的人狂吠不止，拼命抓挠。每当奥德修斯想到这些厚颜无耻的行径，就不禁会怒火中烧。他捶胸顿足，责问自己道：'我的心，你忍耐吧！即使凶神恶煞般的独眼巨人无情地吞噬了你勇敢的伙伴，你也曾忍受过比此更残酷的事情。你不也曾独自忍受过吗，你不也曾通过施展计谋逃脱了你认为自己至死也逃不出的崖穴吗！'他这样说着，压住了胸中的激动。很快，他的内心便服从了他的意志，坚定地忍受了这一切。不过，他自己还仍然辗转反侧，无法平静。"(参见《奥德赛》，第 20 章，第 13—14 节)这说明，即使个体成为了主体，还依然没有与其自身统一起来，还依然是不平静的。他的感情力量(即他的气质和内心)还依然可以独立地对他本人产生一种反作用。"kradie"或"etor"(这两个词是同义词，参见《奥德赛》，第 17 章，第 22 节)还在反抗着，奥德修斯捶打着自己的胸膛责备自己，让自己的内心安定下来。尽管如此，他的心还依然怦怦地跳着，他的身体还依然抗拒着他的意志。因此，他的这番话并不单纯只是一种形式[像欧里蓬(Euripon)那样，敦促他的双手或双脚要活动起来]，而是其内心独立自主的活动[穆伦道夫(Wilamowitz-Moellendorff)：《奥德修斯还乡记》(Die Heimkehr des Odysseus)，Berlin，1927，第 189 页]。这种感情完全可以与人所驾御的动物相比：母狗这种明喻与同伴们退化成为猪猡的暗喻一样，都属于同一个经验层次。主体还依然是分裂的，还依然通过按耐住自己的内心，使自己向前看，通过否定自己的当下状态，使自己的内心受到"惩罚"，迫使自己与内在或外在的自然相对抗。到了后来，捶胸顿足甚至变成了一种胜利的姿态：胜利者以此来证明，他的胜利始终是在战胜自身本性的过程中赢得的胜利。这一成就完全可以归功于自我持存的理性。"……开始的时候，我们的叙事者还想着，他那颗忐忑不安的心还依然在连续不断地跳动；metis 是至高无上的，因为它是另一种内在的力量，解救了奥德修斯。后来，哲学家们却把这种力量当成了 nus 或 logistikon，用来与灵魂其他某些卤莽轻率的部分相比照。"(穆伦道夫：《奥德修斯还乡记》，第 190 页)直到第 24 节理性成功地压制住了本能为止，荷马始终没有谈到"自我"(autos)的问题。如果说，词语的选择及其效果可以成为证据的话，那么，我们或许才可以把荷马所说的同一的自我看作是人的内心控制自然的结果。甚至在他的内心已经遭到责备以后，这个新的自我还仍然在他的物自体(身体)中颤抖个不停。无论如何，灵魂的各种因素之间经常产生对话的对立作用(穆伦道夫曾经很细致地分析过这种情况)，似乎可以证明主体的和解只不过是暂时的、不确定的，主体的实体性只不过是这些因素之间的一种协调状态罢了。

[6] 与尼采的唯物主义解释不同，路德维希·克拉格斯(Ludwig Klages)对祭祀和交换之间关系的解释则充满了巫术的色彩："祭祀纯粹而又简单的必然性与每个人都有关系，正如我们所看到的那样，每个人都分享到了他的那部分(原始的 suum cuique)生命，分享到了生命中所有的东西，只要他不断地付出，不断地得到回报。不过，这并不是普通意义上的物物交换(当然，它应该把它的最初起源归结为牺牲观念)，而是通过用自己的灵魂来哺育和滋养这个世界的生命，而进行的流变的或本质的交换。"[路德维希·克拉格斯(Ludwig Klages)：《作为灵魂对手的精神》(Der Geist als Widersacher der Seele)，Leipzig，1932，第 3 卷，第 2 部分，第 1409 页]然而，祭祀的双重性质，即巫术意义上的个体为集体所付出的自我奉献……以及借助这种巫术而实现的自我持存，包含着一种客观上的矛盾，它很有可能会使祭祀中的合理性因素得到发展。在连续不断的巫术裁断中，合理性也像

祭司的举动一样，变成了狡诈。作为神话和祭祀的积极辩护者，克拉格斯本人也注意到了这一点，并觉得必须把同自然的真实沟通与谎言区别开来，不过，他并没有发觉，与巫术支配自然的幻想相比，从巫术思维本身中很有可能会产生一种相反的原则，这是因为，实际上，这种幻想恰恰构成了神话的本性："也就是说，当天主(Gottkönig)攀升到了至高无上的地位，不得不发誓要用自己的意志使阳光普照、硕果累累的时候，这种幻想不仅成为了非基督教徒的信仰，而且也成为了非基督教徒的迷信。"(克拉格斯：《作为灵魂对手的精神》，第3卷，第2部分，第1408页)

[7] 即便在荷马史诗中，并没有发生过把人作为牺牲的情况，但这一事实也不能否认上述说法。在遴选事件的过程中，这部史诗明显表现出了一种文明化的趋势："还有一个例外……《伊里亚特》和《奥德赛》都把人的牺牲当作令人作呕的东西而彻底排除在外。"[吉尔伯特·莫利(Gilbert Murray)：《希腊史诗的兴起》(The Rise of the Greek)，Oxford，1911，第150页]

[8] 很难说是最古老的阶段："把人作为牺牲的习俗……在蒙昧民族和半开化的民族那里，要比在真正的野蛮人那里更为盛行，而且，我们根本不知道最低层次的文化究竟是什么样子。在某些民族中，随着时间的延展，我们甚至发现这种习俗越来越盛行"(如南太平洋的社会群岛、波利尼西亚、印度以及阿兹特克人那里都曾出现过这种情况)。"对非洲来说，温伍德·瑞德(Winwood Reade)认为，哪个民族越强大，哪里的祭祀仪规就越盛行。"[爱德华·韦斯特马克(Eduard Westermarck)：《道德观念的起源和发展》(Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe)，莱比锡，1913，第1卷，第363页]

[9] 在像西非那样的食人族中，"不管是年轻人，还是妇女……都不许吃人肉"，请参阅韦斯特马克：《道德观念的起源和发展》，第2卷，第459页。

[10] 穆伦道夫就曾把努斯(nus)看成是与逻各斯(logos)截然相反的东西(穆伦道夫：《希腊人的信仰》(Glaube der Hellenen)，柏林，1931，第1卷，第41—42页)。对他来说，神话是一部"仅仅与自身有关的故事"，是一篇孩子们的寓言，是一种假想，或者是柏拉图所说的那种依据不可证明的真理所确立起来的最高实在(当然，它也离不开我们前面所讲的东西)。尽管穆伦道夫意识到了神话的虚幻性质，但他却把神话与文学等同了起来。换言之，他总是首先想用有意义的语言来说明神话，而神话却已经在客观上使语言陷入了矛盾之中，因此，这种矛盾同文学一样，都需要语言来超越："神话首先是一种言说的话语；词语所指的并不是语言的内容。"(同上书)由于穆伦道夫假设了这种神话观念，并已经把理性预先设定为其明显的对立面，因而他隐隐约约地反驳了巴霍芬(Bachofen)的观点——尽管他没有提到巴霍芬的名字，但还是将巴霍芬贬低为一种哗众取宠的学说——对神话和宗教进行了明确的区分(同上书，第5页)，其中，神话并不是在早期历史阶段产生的，相反，它形成于晚期阶段："我试图勾画出信仰经历过各种各样的变化之后，最终发展成为神话的过程。"(同上书，第1页)研究希腊化时代的学者所表现出来的顽固不化的本位主义倾向，使他们根本看不到神话、宗教和启蒙之间的辩证法："我无法理解，目前像'塔布'(taboo)和'图腾'(totem)，'曼纳'(mana)和'奥兰达'(orenda)这样通行的修饰性词汇竟然是从语言中派生出来的。我认为，我们只有在考察希腊问题的时候，才可以使用它们；只有用希腊的语言来考察希腊的事物，这才是最合适的做法"(同上书，第10页)。根据这种方式，我们如何可能直接认为"在最古老的希腊时代里，柏拉图式的神性就已经有所表现了呢？"而且，我们也很难清楚地看到，它与由基希霍夫(Kirchhoff)最先提出，后来又被穆伦道夫继承下来的观点是一致的，这两个人都从神话对Nostos的看法中，发现了《奥德赛》这部作品最古老的内核；在穆伦道夫看来，神话本身的核心观念并不需要任何明确的哲学体系。尽管如此，我们仍然可以在他批驳美化神话的非理性主义的过程中，在他坚持认为神话具有不真实性的过程中，发现他极其透彻的洞察力。由于穆伦道夫转向了原始思想和史前史，所以他更加明确地强调了欺骗性词语与真理之间始终存在着的紧张状态。穆伦道夫谴责道，后期神话中出现的胡乱编造的现象，其实早已通过牺牲的伪形式，在最古老的神话中表现出来了。也就是说，这种"Pseudos"不仅与柏拉图式的神性有关，而且穆伦道夫还认为，柏拉图式的神性可以一直追溯到远古时期的希腊文化。

[11] 就其本质而言，有关基督教作为非基督教的牺牲宗教的观念，来源于维尔纳·黑格曼(Werner Hegemann)的《获救的基督》(Geretteter Christus，Potsdam，1928)。

[12] 举例来说，他不仅没有立即杀死波吕斐摩斯(《奥德赛》，第9章，第302节)，同时也为了不背叛自己的同一性，容忍了安提诺俄斯(Antinous)对自己的虐待(《奥德赛》，第17章，第460—461节)。对于这种情况，也可以参见有关风的一段插曲(《奥德

赛》，第 10 章，第 50—51 节)，以及泰莱西亚斯(Teiresias)在初次造访冥界时的预言(《奥德赛》，第 11 章，第 105—106 节)，正是这个预言，使奥德修斯在约束自己的精神中独自回到了自己的家乡。当然，奥德修斯的自我约束并不是很明确的，而仅仅具有一种拖延行动的意义：只是到了后来，他才渐渐坚定了自己的复仇决心。这说明，忍耐是一种持之以恒的精神。在某种程度上，奥德修斯的行为还是一种自发的意图，仍然具有开放性的特征，只是到了后来，这种意图逐渐遮蔽成了总体的、绝对的否定，这样，他就可以在征服自然的过程中，确立一种不可抗拒的力量。正因为这种征服力量转变成了一个主体，并从既定的神话内容中解放出来，所以它也成为“客观的”了；同所有特定的人类目的相比，这种客观上的自足已经变成了普遍的理性法则。于是，奥德修斯的忍耐，特别是在杀死求婚者之后所表现出来的不折不扣的耐力，已经把复仇变成了法律程序：对神话冲动的最终满足，变成了客观的支配工具。正义也变成了自制的复仇。不过，既然这种合法的“忍耐”是在外在于自我的基础上(对故乡的眷恋)形成的，那么它就会容忍超出自我克制之限的报复举动，甚至是欺骗的勾当。然而，在发达的资产阶级社会里，这两种东西都被祛除掉了：思乡之情，连同复仇的想法，都变成了禁忌，当然，正是这种思乡之情，使复仇获得了至高无上的地位，而所有这些也都是以自我对其自身的复仇为中介的。

[13] 马克斯 · 韦伯(Max Weber)：《经济通史》(Wirtschaftgeschichte)，慕尼黑、莱比锡，1924，第 3 页。

[14] 维克多 · 比拉德(Victor Berard)着重强调了《奥德赛》所具有的闪米特人的特征。当然，在某种程度上，这种说法包含许多杜撰编造的因素。请参阅其《荷马的复活》(Resurrection d'Homere, Paris, 1930)中专门论述腓尼基人和《奥德赛》的一章，第 111 页及下两页。

[15] 《奥德赛》，第 9 章，第 92—93 节。

[16] 《奥德赛》，第 23 章，第 311 节。

[17] 《奥德赛》，第 9 章，第 94 节及下两节。

[18] 雅各布 · 布克哈特(Jacob Burckhardt)：《希腊文化史》(Griechische Kulturgeschichte)，斯图加特，未注明出版年份，第 3 卷，第 95 页。

[19] 《奥德赛》，第 9 章，第 98—99 节。

[20] 在印度神话中，莲花是大地之神，参见海因里希 · 齐默(Heinrich Zimmer)：《玛雅》(Maja)，斯图加特柏林，1936，第 105—106 页。如果说它与神话传说和荷马史诗有联系的话，那么谁要是遇到吃莲子的人，谁就会被认为冥界的魔力已经降临在了他的头上。

[21] 《奥德赛》，第 9 章，第 105 节。

[22] 根据穆伦道夫的说法，这个独眼巨人是一只“彻头彻尾的动物”(参见《希腊人的信仰》，第 1 卷，第 14 页)。

[23] 《奥德赛》，第 9 章，第 106 节。

[24] 同上书，第 107—108 节。

[25] 同上书，第 112—113 节。

[26] 参见《奥德赛》，第 9 章，第 403—404 节。

[27] 《奥德赛》，第 9 章，第 428 节。

[28] 同上书，第 273—274 节。

[29] 同上书，第 278 节。

[30] 参见《奥德赛》，第 9 章，第 355—356 节。

[31] 克拉格斯(Ludwig Klages)：《作为灵魂对手的精神》(Der Geist als Widersacher der Seele)，第 3 卷，第 2 部分，第 1469 页。

[32] 《奥德赛》，第 9 章，第 347—348 节。

[33] 《奥德赛》，第 10 章，第 296—297 节。

[34] 参见《奥德赛》，第 10 章，第 138—139 节。亦可参见鲍尔(F.C.Bauer)：《符号学与神话学》(Symbolik und Mythologie)，斯图加特，1824，第 1 卷，第 47 页。

[35] 参见波德莱尔(Baudelaire)：《孤独者的酒》(Le vin du solitaire)，载《恶之花》(Les fleurs du mal)。

[36] 参见汤姆森(J.A.K.Thomson)：《〈奥德赛〉研究》，Oxford, 1914，第 153 页。

[37] 《奥德赛》，第 10 章，第 212—213 节。

[38] 吉尔伯特 · 莫利(Gilbert Murray)：《希腊史诗的兴起》，第 141 页及下两页。

[39] “一般来说，猪是向得墨忒耳献祭时使用的动物”，穆伦道夫：《希腊人的信

仰》，第2卷，第53页。

[40] 参见弗洛伊德：《文明及其不满》(Das Unbehagen in der Kultur)，载《弗洛伊德全集》(Gesammelte Werke)，第14卷，美茵河畔法兰克福，第4版，1968，第459页，脚注。

[41] 令人吃惊的是，穆伦道夫在他的某些笔记中，指出了“拱地”的概念与自主理性(nous)之间的关联：“施威泽(Schwyzer)十分肯定地指出了nous与掘地和拱地这两种动作之间的联系。”(穆伦道夫：《奥德修斯还乡记》，第191页)当然，穆伦道夫并没有指明能够帮助我们阐明这层意思的词源学上的联系。

[42] 参见《奥德赛》：第10章，第434节。

[43] 后来，在佩松(Aphrodite Peithon)仪式上，不可抗拒的意识终于找到了自己的表达方式：“究竟谁的巫术是不可抗拒的呢？”(穆伦道夫：《希腊人的信仰》,第2卷，第152页)

[44] 《奥德赛》：第10章，第329节。

[45] 同上书，第333—334节。

[46] 同上书，第395—396节。

[47] 同上书，第398—399节。

[48] 参见鲍尔：《符号学与神话学》，第1卷，第47、49页。

[49] 《奥德赛》：第23章，第93—94节。

[50] 歌德：《威廉·迈斯特的学习时代》(Wilhelm Meisters Lehrjahre)，斯图加特柏林，出版年代不详，第1卷，第16章，第70页。

[51] 《奥德赛》：第23章，第210—211节。

[52] 参见汤姆森：《〈奥德赛〉研究》，第28页。

[53] “我看着她，眼里噙满泪水，心里非常难过。可是，在我没有问过泰莱西亚斯之前，绝对不能让她尝到羊血，即使我已经激动不已。”《奥德赛》，第11章，第87—88节)

[54] “在那里，我见到了我过世的母亲的灵魂，她坐在羊血旁边，一声不吭，生怕看到自己的儿子，不肯说一句话。主啊，请你告诉我，我怎样做，才能够让她发现我究竟是谁呢？”(《奥德赛》，第11章，第141—142节)

[55] “因此，我不得不认为整个第11章(除个别地方外)是一些断篇”(Kirchhoff, Die homevische Odyssee, Berlin, 1879,第226页)。

[56] 《奥德赛》，第11章，第122—123节。

[57] 他原本是“大地的丈夫”(参见穆伦道夫：《希腊人的信仰》，第1卷，第112—113页)，后来变成了海洋之神。泰莱西亚斯的预言包含着双重意思。我们可以想象，他的调解是通过远离于大海的大地牺牲而获得的，他之所以能够做到这些，是因为他在象征意义上重新获得了冥界的力量。这一过程非常类似于耕作土地代替海上掠夺的过程。这样，对波塞冬的崇拜与对得墨忒耳的崇拜便混同起来了(参见汤姆森：《〈奥德赛〉研究》，第96页脚注)。

[58] 格林：《童话》(Kinder und Hausmaerchen)，莱比锡，未注明出版年份，第208页。与此密切相关的主题都是从古代流传下来的，而且尤其与得墨忒耳有关。当她“去爱洛伊斯寻找她被绑架了的女儿时”，“受到了狄索勒斯(Dysaules)和他的妻子包玻(Baubo)的款待，当她陷入到了极度的悲伤之中，什么也不吃，什么也不喝。她为了让女主人包玻高兴，撩开自己的裙子，把自己的肚皮露出来”(弗洛伊德：《弗洛伊德全集》，第10卷，第399页)。请参阅莱因纳赫(Salomon Reinach)：《崇拜、神话与宗教》(Cults, Mythes et Religions)，巴黎，1912，第4卷，第115页及下两页。

[59] 荷尔德林：《秋》(Der Herbst)，载《荷尔德林全集》，第1066页。

[60] 《奥德赛》，第22章，第473节。

[61] 在穆伦道夫看来，“诗人是以非常放松的心情”来描述这一刑罚的(《奥德修斯还乡记》，第67页)。即使是权威的语言学家也会欣喜地发现，把被捉起来的鸟儿的愉快表情“同被吊死的女人相比，不仅显得很贴切，而且也是很公正、很现代的”(《奥德修斯还乡记》，第76页)，也许，这种愉快的心情倒应该是荷马本人的心情。在对德国野蛮时期和文明时期错综复杂之状况的描述中，穆伦道夫的作品，可以说是最重要的文献，而且，这些文献正是建立在现代希腊化过程的基础上的。

[62] 吉尔伯特·莫利注意到了这些诗句背后所隐藏的带有安慰作用的意图。根据他的说法，经过文明制度的审查之后，荷马有关刑罚场面的描述已经被删除掉了。其中，留下的只有墨兰提俄斯(Melanthios)的死以及求婚者的情妇的死这两个场面。(《希腊史诗的兴起》，第141—142页)

附论 2:朱莉埃特或启蒙与道德

康德认为，启蒙就是“人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态是指没有能力运用自己不经他人引导的知性”[1]。“不经他人引导的知性”，就是由理性引导的知性。这不过意味着，它按照自身的一致性，把认识的个别材料构建成一种体系。“理性……只是以知性及其目的活动为对象”[2]，它把“一种集体的同一性作为知性作用的目标”[3]，这种同一性即是体系。理性的指令就是一种概念等级结构的指针。康德、莱布尼茨和笛卡儿都认为理性是由“完整的系统联系”组成的，“不管是被提升为更高层次的属，还是被降低为更低层次的种”。[4]知识的“体系化过程就是按照一种原理建立起来的连贯性”。[5]从启蒙的意义上来理解，思想是统一科学秩序的创造物，是从原理中派生出来的实际知识，不管后者是被阐释为任意设定的公理、内在的观念或更高层次的抽象。逻辑规律产生和限定了在这种安排内最一般的关系。同一性存在于一致性之中。这种矛盾的命题正是内在(in nuce)的体系。知识由原理统摄的命题组成。知识与体系内的判断是一致的。任何不受体系引导的思想都是目的不明和武断专制的。理性所能提供的仅仅是体系同一性的观念和具体概念关系的形式因素。从严格的启蒙意义来看，任何可以被人们引证为一种所谓理性洞见的实质目标都是一种妄想、欺骗或“合理化”，尽管不同的哲学家都竭尽全力，试图把这一结论应用到人类的博爱感情上去。理性是一种“从一般性中推演出特殊性的能力”。[6]康德认为，“纯粹知性的程式安排”保证了一般性和特殊性之间的同质性，或者说，根据知性构造感性的理智机制的无意识运作也作出了上述保证。在事物的可理解性尚未进入自我以前，知性

就已经把这种(由主观判断所发现的)事物的可理解性作为一种客观性标示了出来。如若不存在这种程式安排，简言之，不存在理智的感性，就不会有与概念相一致的印象，也不会有与例证相一致的范畴；一切事物所指向的思想同一性(更不必说体系同一性了)，就不会得到实现。形成上述同一性的正是科学自觉的任务。如果“所有经验规律……只是知性纯粹规律的特殊规定”[7]，那么科学研究就要始终保证原理与事实判断之间的确切联系。“这种自然与我们认知能力之间的一致关系是判断力的先验假设”。[8]判断力则是有条有理的经验的“指导准则”。[9]

体系必须与自然保持和谐一致；正如事实是在体系中被预先阐明的那样，它们也必须对体系作出确证。但是，事实属于实践领域，它们所揭示的总是单个主体与作为社会对象的自然之间的联系：经验总是实在的活动和受动。当然，在物理学中，对理论加以检验的知觉通常被归结为在实验仪器中出现的某种看得见的电光现象。这种现象如果不出现，一般来说就不会产生什么实践结果，这样只会毁掉某种理论，至多只会断送负责实验程序的助手的美好前程。当然，实验条件则属于例外的情况。无法使体系和直观一致起来的思想，不仅与单独的视觉印象发生冲突，也与实践发生冲突。这样一来，原先设想的结果没有发生，而始料未及的事情却发生了：桥梁塌断了，庄稼枯萎了，药物也会使人得病。能够最确切说明缺乏体系思维，违背逻辑原则的电光现象，不是短暂的知觉，而是突然的死亡。启蒙思想体系成为既可以把握事实又可以帮助个体最有效地支配自然的知识形式。它的原则就是自我持存(Selbsterhaltung)，不成熟性(Unmuendigkeit)指的便是不具备维持自身生存的能力。在奴隶主、自由企业家和管理人员中出现的成功的资产者形象，就成为了启蒙的逻辑主体。

理性概念的难题之所以形成，是因为理性的主体，即这种理性的持有者与理性自身之间实际上是处于对立状态。在西方启蒙运动中，表面上判断的明晰性遮蔽了上述难题。然而，在《纯粹理性批判》中，这些难题却表现为先验自我与经验自我之间的模糊关系，也表现为其他

尚未解决的矛盾关系。康德的概念是含混不清的。理性作为超越于个体之上的先验自我，包含了人类社会共同生活的自由观念。在这种社会生活中，人类把自己组织成为一般主体，并且用自觉的整体协同来克服纯粹理性和经验理性之间的矛盾。上述情况正表现出了真正的普遍性观念：即乌托邦。但与此同时，理性也构成了计算思维的审判法庭，计算思维通过把世界当作自我持存的目的，并且为了征服物质世界，它从单纯的感性材料中确认了客体的筹划功能。从外部把普遍性与特殊性、概念与个案之间统一起来的程式安排，其真正性质在实际科学中最终表现为工业社会的旨趣。存在也能按照制造和管理的角度去理解。任何事物，甚至人类个体，更不用说是动物，都可以转变成为可以重复和替代的过程，转变成为一种概念模式体系的单纯范例。行政管理与物化科学之间，以及公众精神与个体经验之间的冲突，在某种环境下是可以加以杜绝的。甚至在知性产生以前，概念机制就已决定了感觉；市民把世界先天地假定为他们自己加工制造出来的质料。康德本能地预感到的一切，正是后来好莱坞有意识加以实践的东西：在特殊的生产过程中，图像是按照知性标准预先审定好的，而正是这种标准后来将会对图像的领悟能力产生影响。更有甚者，早在图像产生之前，有助于确证公众判断的知觉就已经被这种判断规定了。不论个体间存在着怎样的偶然差别，如果理性概念中潜在的乌托邦空想指的都是其共同旨趣的话，那么，理性——就像纯粹的系统科学一样，在实现目标的过程中发挥作用——就会沦落为同样一种旨趣。理性只允许对社会职业加以分类。每个人都是他所成为的角色，都是职业群体和国家群体中有用的、成功的或失败的一员。他也成了地理学、心理学和社会学类型的特定代表。逻辑学是民主的。逻辑上没有大小之分。大被看作是举足轻重的，而小则被看作是社会救济的未来对象。一般意义上的科学与自然和人类的关系，就像特殊意义上的保险公司与活命和死亡的关系一样。究竟谁死了并不重要，重要的是意外事故和公司责任之间的关系。被归结为公式的并不是个别性，而是大多数的规律。

普遍性与特殊性的一致已经不再潜藏在理智背后，这种理智曾经把特殊性仅仅当作普遍性的单一事例，把普遍性仅仅当作掌握和控制特殊性的一个角度。科学本身已经丧失了自知之明，而只是一种工具。但是，启蒙则变成了一种把真理与科学体系等同起来的哲学。康德曾经想从哲学角度论证上述同一性，但他的这一努力得到的却是毫无科学意义的概念。这是因为它们已不再只是根据游戏规则对使用过程所作的指证。科学自我理解的概念与科学观念本身之间产生了矛盾。康德的著作超越了单纯作为操作的经验，因此，今天，启蒙还根据他自身的原则对其著作加以彻底地否定，认为它是独断论的。透过康德把科学体系完全确证为真理形式的这一结论，思想填补了自己的空白，这只是因为科学作为一种技术训练，就像在制度束缚下的其他劳动形式一样，远远没有对其自身的目的加以反思。

启蒙运动的道德学说证明了这种毫无希望的追求，即在已经丧失了旨趣的情况下，用社会中的某种理性来替代业已衰败的宗教，只是无望的努力。哲学家作为真正的资产者，正在与他们在理论中所大声呵斥的权力同流合污。理论是一以贯之和牢不可摧的，而道德教义却是煽动蛊惑和多愁善感的(即使它表面上显得严肃而庄重)，或者就康德诉诸伦理力量这一事实而言，有关道德自身不可追溯的意识会使理论成为纯粹意外的东西。康德试图从理性规律推导出彼此尊重的责任(甚至比整个西方哲学更显得小心谨慎)，这在“三大批判”中是找不到根据的。资产阶级思想一直试图把这种文明中赖以存在的尊重单纯建立在物质利益和物质力量的基础上。这种尝试与在此之前的一切尝试相比，显得更为极端，更为荒谬，甚至同样是短命的。那些只从康德尊重单纯规律形式的动机出发就放弃利益的市民阶层，肯定还没有受到启蒙，而依然十分迷信，十分愚蠢。康德乐观主义的根源，是以理性的，即是以卑贱的或不幸的道德行为为根据的，这种根源实际上也表达出了对退化到野蛮状态的思想的畏惧。如康德接着哈勒(Haller)往下所写的那样，如果以这种相互友爱、相互尊重的强大道德力量中的一种力量作为基础

“……那么，虚无(不道德)就会张开血盆大口，像吞掉一滴水一样吞掉整个(公正的)道德王国”。[10]但是，康德认为，道德力量同非道德力量一样，在科学理性面前只不过是中性的冲动行为和模式，如果它们不是为了那种潜在的可能性，而是为了与权力取得和解，它们就会转变为非道德力量。启蒙用理论排除了差别，把情感看作“类似于直线、面积和体积的问题一样(ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset)”。[11]极权制度则把它付诸了实践。法西斯主义摆脱了与19世纪商人同处同一阶层的人们所遵循的(康德提出的)相互友爱和相互尊重这一原则，它用铁的纪律把它的臣民从道德感情的困境中解救出来，而不再需要维护任何律令。法西斯主义拒绝一切绝对命令，因而与纯粹理性更加一致，它把人当作物，当作行为方式的集合。只要经济集中化尚未取得长足的进展，统治者们就急切地渴望着去反对在欧洲已经出现的众多外部力量，以保护资产阶级世界。在此之前，只有贫苦人和野蛮人才会表现出对资本主义因素的满腔怒火。但是，极权制度却任凭计算原则畅行无阻，并且惟科学是从。它的准则就是粗暴残酷的劳动效率(Leistungsfaehigkeit)。从康德的《纯粹理性批判》到尼采的《道德的谱系》，都以大写之笔将其载入了历史史册。但是，惟有一个人对上述问题作过极为详尽的阐述。萨德(Marquis de Sade)* 在他的作品中就描述了“不经他人引导的知性”：这就是，摆脱了监护的资产阶级主体。

自我持存是科学的构造原则，是范畴表中的灵魂，尽管应当像康德那样，从唯心主义的角度对这一原则进行演绎。即便自我，统觉的综合单位，康德称之为所有逻辑必须依据的最高点[12]，实际上是物质存在的产物和条件。必须自我关照的个体，把自我发展成为一个具有反思能力的基本观念和一般观念的特例；历经数代，随着自给自足的经济以及生产所有权的变化，自我也相应地膨胀或萎缩。最后，它从毫无财

---

* 马尔吉·德·萨德(1740—1814)，法国作家，著有长篇小说《美德的厄运》、《朱莉埃特》等，以性倒错描写著称，曾因变态性虐待行为多次遭监禁。“施虐狂”一词即源于其姓氏。——译者注

产的资产者(bourgeosisie)变成了卡特尔巨头，他们的科学也变成了奴役大众社会再生产的方法总和。萨德早就对科学筹划的意义树立了研究典范。当权者借助其稳固组织实行的反对人民的计谋，与资产阶级共和国一样，是同马基雅维里和霍布斯以来的那些启蒙精神相一致的。启蒙精神只有在权威不具备足够的权力来暴施淫威且毫无收效的情况下，才与权威为敌。只要人们对理性的使用者置之不顾，理性就不再与权力及其中介有任何亲和性；相反，它会根据个体或集体之间的关系，来使和平或战争、容忍或镇压作为既定的产物表现出来。既然理性揭露了用自然力压倒精神，削弱理性自我立法这一实质目标，无论在形式上还是在实质上，理性都会受到一切自然利益的支配。思维变成了一种纯粹而又简单的有机中介，重新回到自然中去。然而对统治者而言，人都是物质，就像整个自然对社会来说是物质一样。资产者这段相互牵制的自由主义间奏曲演奏过后，统治就会在一种法西斯主义的理性化形式中呈现出原始恐怖的景象。正如弗兰卡斐拉(Francavilla)侯爵[13]在那布勒斯国王斐迪南的晚会上所说："必须用最极端的恐怖形式来代替宗教的奇思怪想。如果人民摆脱了对来世地狱的恐惧，那么这恐惧一旦消失，人民就会奉献一切。但是，如果幻想的恐惧被那种只针对于人民而采取的极端暴戾刑法所代替，那么，单凭这种刑法就会使国家发生动乱：不满也只会在社会最低阶级中产生出来。如果这种刑法在空洞的假象中能够维护一种正义，即压制住一切生活在其桎梏下的正义的话，那么，它们自己所不能亲身体验到的辖制观念，对富人阶级又意味着什么呢？你们会发现，那些不容许把暴政的阴影笼罩在自己头上，相反却将其笼罩在他人头上的阶级，是不会有上述观念的。"*理性是计算和筹划的工具。它对于目的来说是中性的，它的要素是相互协调。早在体育运动产生的一百多年前，萨德单凭经验就已发现，康德从超验角度所论证的知识和筹划之间的亲和性，在资产阶级生活的

---

* 此处指萨德的另一部著作《所多玛的 120 天》。——译者注

每个角落都有着难以逃避的合目的性特征。这种生活是全盘理性化的。在现代体育运动中，队员间的相互配合是被严格规定了的，每个队员都不会对自己的角色提出怀疑；同时，每个队员都有一个候补队员。朱莉埃特的性组织与上述体育队伍极其相似。他们每一时刻都在进行活动，不放过任何"人类之孔"*，力争把一切官能都发挥出来。大众文化的所有部门就像体育运动一样，都充满着紧张激烈的目的性活动，而许多门外汉都能通过任意决定的规则，去搞清相互配合的区别和阵形变化的意义。康德哲学体系自身的建构，就像萨德在纵欲生活中采用的体操式叠合技巧和早期资产阶级共济会的系统化(图示化)原则一样("120 天"[14]放荡的等级森严制度，就是它的玩世不恭的翻版)，把整个生活组织展现为一个丧失了一切现实目标的世界。上述安排并非只是为了享乐，它更多地是为追求建立一种严格控制的组织，正像诸如罗马帝国、文艺复兴和巴洛克时期等那些祛除神话的时代一样，活动的图式比它所包含的内容更为重要。在现代时期，启蒙把和谐完满的观念从宗教彼岸世界的假设中分离出来，并且在系统化形式中，将这些观念变成人类渴望建立的范畴。当曾经为法国大革命注入希望的乌托邦，若隐若现地进入德国音乐和哲学的时候，业已确立的资产阶级制度便已经全面地使理性功能化了，这样，理性变成了一种无目的的合目的性，正因如此，它可以统率一切目的。在这个意义上，理性被看成是筹划的筹划。极权国家操纵着国民。或者，正如萨德笔下的弗兰卡斐拉侯爵所说的那样："政府在惧怕人民的时候必须控制人民，必须借助于一切必要手段来灭绝人类，只有在有利可图的时候，才可以增加人民的数量。没有任何必要去保持政府公正的平衡，只要当权者的利益和热情以及其他权力获得者的利益和热情能够作为其权力再生的必要条件即可。"[15]弗兰卡斐拉侯爵以最可怕的理性形式指明了一条通向帝国主义的道路："夺去你们想要征服的人民的上帝，使他们腐化堕落；只要

* 此处指阴户。——译者注

你们被当作高于上帝的唯一崇拜，你们的道德也就是这世上的惟一道德。你们就会永远成为主宰……让他们返回到无法无天的境地中去吧，只有在他们威胁到你们的统治地位的时候，再去惩罚他们。”*

由于理性没有实质目标，所以所有的情感会离它而去，成为纯粹的自然情感。理性对立于一切非理性的原则，并成为启蒙与神话相互对立的真正基础。神话只把精神看作是深陷于自然的东西，即自然力。就像外部力量呈现为一种神灵鬼怪之根源的活生生的力量一样，其内在的冲动也呈现为这种活生生的力量。与此相反，启蒙则把一致、意义和生活统统归结为主体性，而主体性也恰恰只有在上述过程中才开始构成。对主体性而言，理性是某种化学试剂，它汲取了个别的物质实体，并在理性纯粹的自律性中将其挥发出来。为了逃避对自然的迷信和恐惧，理性将客观有效的同一性和形式统统转变成一种混沌物质的迷雾，把它对人性产生的影响咒骂为一种奴役，直到主体在观念中完全变成独一无二的，无拘无束的，却又空洞乏味的权威。一切自然力都变成了对主体抽象权力的不加区别的单纯抵制。被西方启蒙运动，甚至当作加尔文教，所抛弃的特殊神话学，正是天主教义的历书学说(ordo)，以及在其滋养下得以繁荣兴旺的异端民间宗教。资产阶级哲学的目的就是要把人类从上述宗教学说中解救出来，但这种做法却远远超出了其人文创始人原来设想的范围。汹涌澎湃的市场经济既成了理性的现实形式，又成了破坏这种理性的力量。而反动的浪漫派只阐释了资产阶级的自身经历：在资产阶级世界中，自由只意味着有组织的无政府状态。对天主教反革命的批判正是在与启蒙运动的对抗中证明了自身；反之，启蒙运动也是在与天主教的对立中坚持了自己的正确性。启蒙运动自身表现为自由主义。如果一切情感都是等价的，那么，一切支配着系统形式的自我持存则似乎最有可能是人类行为准则的来源。

---

* 请参阅马克思在《资本论》(第一卷)中的有关论述，载《马克思恩格斯全集》，柏林，1968，第92页。——译者注

事实上，自我持存在自由市场经济中已经遭到了彻底破坏。强烈谴责利己主义的那些身份尚不明确的早期资产阶级作家们，如马基雅维里、霍布斯、曼德维尔等人，已经认识到这个社会本身就是一个破坏原则，与此同时，他们也宣判了和谐一致观念的死刑，这些观念很早就被死气沉沉的经典作家们提升为官方理论。这些作家极力鼓吹资产阶级制度的总体性，然而这种制度恰恰最终把普遍性和特殊性、社会与自我带向了一种混淆不分的悲惨境地。但随着经济制度的发展，在通过私人集团把人们分离开来的经济机构的控制下，由理性确定的自我持存，即资产阶级个体的对象化冲动展现为具有破坏性的自然力，该力量已无法与自我毁灭区别开来。这两种破坏性相互紧密地交织在一起。纯粹理性变成了非理性，变成了一种完美无缺却又虚幻无实的操作方式。但是，宣称自己能够调和自然和个体间关系的乌托邦，同一直隐藏在德国哲学中的革命先驱却一并突现出来，招致了一切理性对其自身的愤恨。当然，这里的德国哲学既包括理性哲学，又包括非理性哲学，而乌托邦则作为自由人联合体的观念。[16]正是在这样的社会中，尽管存在着把人道主义当作最理性化的手段加以宣传这类拙劣的道德主义尝试，但自我持存还是逃脱掉了被贬斥为神话的乌托邦空想。在统治者中间，狡诈的自我持存表现为法西斯主义攫取权力的斗争形式；而在个别人中间，这种自我持存却已经表现为不惜任何代价对社会不公的适应能力。启蒙理性就像难以确知的苍穹一样，难以找到一个标准来衡量自身的一切欲望，并把自身的欲望与其他一切欲望区别开来。它准确地确立了反映中世纪社会的自然等级制度，后来这项雄心勃勃的事业却在把理性标明为一种客观价值的新等级的努力中，被打上了欺骗的烙印。非理性主义，如同它在其空洞结构中所展现的那样，还远没有具备与理性对抗的能力。如果说在诸如此类只接近于思想的主观和客观论断中，以莱布尼茨和黑格尔为代表的主流哲学揭示了感情、制度及艺术作品中的真理要求，那么，启蒙运动的最后残余，即现代实证主义的另一种非理性主义的成分，则把宗教和艺术的感情因素从一切知识中分离出来。这

种非理性主义虽然为了贴近生活，约束了那种冰冷的理性，但同时它造就了一种与思想竞相为敌的原则。在这种表面的敌对氛围中，情感，以及人们的一切最终表达，甚至于整个文化，都逃避了对思想的责任；它们转变成为一种无所不包的理性的中性因素，而理性本身早已将自身转化为非理性的经世体系。理性形成伊始，就不再靠自己的魅力，而是靠一种充满感情色彩的膜拜仪式来增加自己的吸引力。但是，一旦理性求助于情感，它就违背了其特有的中介，即思想，与此同时，理性本身，即自我异化的理性无时无刻不对这种中介，即思想投去怀疑的目光。电影中两情依依的情侣总是对冰冷无情的理论当头重重一棒，而这一棒也由那些多愁善感的争辩者重重地打在思想的头上，以此来证明自己必须对那些不公正现象进行迎头痛击，因此，尽管情感长成了意识形态，但它在现实中还是屡遭蔑视。一旦消除了意识形态转换为情感的基础，那么情感就依然会显得通俗而平常，同时也不再会产生任何影响。自我持存作为一种天生的欲望，就像其他一切欲望一样，有着一颗邪恶之心；但是，注定会对这些欲望发生作用的效率与制度，即独立中介、机关、组织、系统等等，却在理论和实践两方面都展现为合理性；情感在其中已经变得整饬有序。

现代启蒙运动形成伊始，就充满了激进色彩，这不同于所有以前的祛除神话运动。如果一种新的社会生活方式确立了一种新的宗教和新的思想方式，那么，彻底推翻旧的阶级、部落和民族，就必须伴随着彻底祛除旧的神灵一同进行。但是，尤其是在一个民族(例如犹太民族)必须把握自己的命运并过渡到一种新的社会生活方式时，那些传统习俗、圣事活动及其崇拜对象就会魔术般地变成可怕的罪恶和骇人的幽灵。今天，恐惧和怪癖，这些不断被人嘲弄和厌恶的特征，也许可以解释为人类发展进程中通过暴力取得进步的标志。从对粪便和人肉的厌恶，到对狂热、懒惰以及精神贫困和物质贫困的蔑视，贯穿着一连串的行为模式，但这些行为模式却从合适必要的形式变成了令人厌恶的形式。这个过程是毁灭与文明的双向过程。人类前行的每一步都表明某种进

步，都是启蒙的一个阶段。但是一切早期的社会变迁，从前泛神论到巫术，从母系制度文化到父系制度文化，从奴隶主的多神论到天主教的等级制，都用新的启蒙神话代替了旧的神话，用群神代替了母祖，用对耶稣的崇拜代替了对图腾的崇拜，在启蒙理性的照耀下，所有声称为建立在现实基础上的客观信仰形式都被作为神话而遭到摒弃。因此，所有以前为信仰应尽的义务都被判定为禁忌，甚至不排除那些资产阶级制度为自身存在所应尽的必要义务。资产阶级用以攫取权力的工具，如能力的解放、普遍的自由、自决的权利，简言之，启蒙自身，一旦作为一种用于压迫的统治体系，就会反对资产阶级本身。启蒙根据自己的原则并不阻拦最低限度的信仰，因为没有它，资产阶级世界也无法存在下去。启蒙也未向统治本身提供那些旧有的意识形态所认可的可靠手段。启蒙的反权威倾向，当然它只是一种地下形式，仍然在理性概念中与乌托邦思想有着千丝万缕的联系，它最后像敌视贵族制那样敌视资产阶级，当然，这种资产阶级很快就会与贵族制结为同盟。启蒙的反权威趋势最终不得不转变成为它的对立面，转变成为反对理性立法的倾向。与此同时，这种原则也取消了一切事物的内在联系，把统治作为一种至高无上的权威来发号施令，并操纵着任何证明可以适用于这种权威的契约和义务。在那些已经丧失了坚实基础的市民道德和人性之爱以后，哲学继而把权威和等级宣布为德性，但长期以来，启蒙却把它们当成一种骗人的谎言。然而，启蒙运动没有证据来反驳对其本性的如此歪曲，因为真正的真理并不比这种曲解更有优势，理性化也不比理性本身更有优势，只要它们无法在实践中证明自己的优势。如果理性不想仅仅充当一种中性的操作方式的表征，那么，随着理性的形式化，理性自身便会成为一种不可理解的概念，思想只有在失去意义的时候才能充满意义。一旦被占主导地位的生产关系所驾驭，启蒙就会努力消除一切压制人民的秩序，然而，它同时也断送了自己。上述情况明显表现在流行的启蒙思想对康德，这个普遍意义的还原论者的最先攻击之中。康德的道德哲学对自己的启蒙批判严加限定，以便尽可能地挽救

理性，相反地，不具备反思能力的启蒙思想却为了给现存秩序争取到充分的空间，总是从自我持存出发，力争把自己提高到怀疑主义的高度。

相反，萨德的作品同尼采的著作一样，构成了对实践理性的毫不妥协的批判，而康德本人的批判则不同，它看上去似乎是在取缔自己的思想。对实践理性的批判使科学变成了毁灭性的原则。当然，康德在所有杂乱的信仰中净化了自我的道德法则，直到那些面对康德的沉着自信产生出来的由衷景仰，只不过是一种自然意义上的心理学事实而已，就像我们头上那繁星闪烁的天穹只不过是一种自然意义上的物理事实一样。康德自己把它看作是一种“理性事实”(Ein Faktum der Vernunft)[17]，而莱布尼茨则把它称作是“社会的一般本能”(Un instinct general de societe)[18]然而，当事实不在场的时候，它们就是根本无效的。萨德并不否认这种事实会出现，朱斯蒂娜(Justine)，两姐妹当中的贞洁女子，是道德法则的殉难者。而朱莉埃特(Juliette)却得出了资产阶级竭力想要忽略的结论：她把天主教说成是最新的神话学，她也把整个文明妖魔化。从圣餐中得到的力量，反而被用在了亵渎神圣的“恶行”中，但这种颠倒乾坤的“恶行”只能归因于社会。这里所发生的一切说明，朱莉埃特决不像天主教徒在印加部落里(Incas)表现得那样狂热，她的所作所为就是在启蒙和能动作用中去从事亵渎神圣的活动，而这种活动对天主教徒而言，也是一种古老的遗产。文明产生禁忌的原始行为方式导致了一种隐蔽的生存方式，并且在兽欲横流的恶名下，变成了一种破坏性力量。朱莉埃特把这种生存方式不再当成自然行为，而当成禁忌行为。她用对立面对针对她的那些毫无根据的价值判断作出了补偿，因为一切价值判断都是没有根据的。即使她用这种方式不断重复着原始的本能反应，这些反应也不再是原始的，而是兽性的。她与《危险的关系》(Liaisons Dangereuses)* 中的梅尔兑侯爵夫人

---

* 《危险的关系》(Liaisons Dangerueses)一书著者为拉克洛(Choderlos de Laclos)，书中主要描写 18 世纪法国上层社会内部复杂的人际和感情(情欲)关系，梅尔兑侯爵夫人(Merteuil)是该书主人公。——译者注

(Merteuil)没什么两样，在心理学意义上，朱莉埃特既没有表现出得到净化升华的特征，也没有表现出退化到力比多的特征，而是在这种退化中表现出了理智的享乐，即爱作为一种魔鬼的智慧(amor intellectualis diaboli)，用她自己的武器对抗文明的快乐。她喜欢体系和推论，她是一位理性思维工具的杰出操作者。她对自我控制所作的说明总是与康德有着某种关系，就像基本命题与其具体运用之间的关系一样。康德曾经说过："因而，德性在某种意义上是建立在内在自由这一基础上的，它同时也包含着对人一种断言式的命令，这种命令把人的一切能力和偏好都置于(理性的)控制之下，同时也置于人的自我控制之下。自我控制最终战胜了由人的情感和偏好(无动于衷的)所决定的消极命令。这是因为，除非理性把支配权揽在自己手中，否则，情感和偏好将行使这一支配权。"[19]朱莉埃特竭力鼓吹一种罪犯的自我律令："请提前几天拿出您的计划，考虑一下它可能产生的一切后果，注意一下它究竟会给您多大的帮助……会给您多大的损害，如果您能确保了解到这些，您就要尽可能平稳镇静地估计到所有情况。"[20]杀人犯必定表现出镇定自若的表情。"……您要显得平心静气，泰然自若，而且要尽力拿出一副极其麻木不仁的样子……如果您不能肯定您完全不受良心谴责的困扰(您必须确认自己是一个惯犯)……那么，所有您对自己一言一行，一举一动的控制都会达不到效果。"[21]对形式理性而言，从良知烦恼中解脱出来的自由与对爱憎情感的丧失同样是至关重要的。懊悔意识总是把过去发生的事情设想为是现实的，而这种过去发生的事情对不同于资产阶级所通行的意识形态而言，总会被看作是虚无缥缈之物。懊悔是一种退却，只是为了防止资产阶级实践的辩解。斯宾诺莎重新提起斯多亚派的时候说道："懊悔不是一种德性，换言之，懊悔来源于非理性；反过来说，一个懊悔他所作所为的人有的只是双重的苦恼或软弱。"[22]完全在弗兰卡斐拉精神的笼罩下，他继续写道："可怕的事情莫过于老百姓不知道恐惧。"[23]因而，他(作为一个十足的马基雅维里主义者)指出，就像恐惧和希望一样，谦卑和懊悔尽管是非理性的，但却是大有用

处的。康德认为："(严格形式上的)冷漠，是德性的必要前提。"[24](与萨德不同的是)康德将这种"道德冷漠"与对感官刺激无动于衷的无知无觉区分开来。热情冲动是不良的。冷静和果断构成了德性的力量。"这就是道德生活的健康状态；而在另一方面，即便是由善的观念唤发起来的感情，也不过是一种马上继之以呆滞沉闷的瞬间光彩。"[25]朱莉埃特的朋友克莱维尔(Clairwil)也把这种情况确认为罪恶[26]："我的灵魂坚韧不屈，可令我兴奋的已不再是情感，而是对幸福的无动于衷，在那里我才能感到无比的喜悦。啊，朱莉埃特！……你也许被那些蠢人们引以自豪的危险感情所蒙骗。"在一些资产阶级历史(甚至古代史)的转折关头，当极端的历史趋势使少数富人(pauci beati)意识到自己衰弱无力的时候，冷漠便出现了。冷漠表明，个人能动性已经回复到了私人世界中，在那里，一种与之相应的资产阶级生活方式确立了起来。斯多亚主义(即资产阶级哲学)使特权阶级面对其他人的苦难，很容易窥视到对自己的威慑力。他们把私人存在提升到防备普遍性的高度上来，以此来坚持普遍性。资产阶级的私人领域变成了丧失自身地位的上层阶级的文化财富。

朱莉埃特信仰科学。她全然蔑视所有那些不合理性的崇拜形式：不管是对上帝的信仰，还是对他死去的圣子的信仰，不管是对十诫的尊崇，还是对善而不是恶，对救赎而不是原罪的尊崇。她迷恋那些被文明传说所禁斥的反动力量。她也像新潮的实用主义一样，摆弄语义学和逻辑句法等东西，但她并不想像当代行政部门的公务员一样，把她的语言批判矛头指向思想和哲学；相反，作为一名咄咄逼人的启蒙运动之子，她把语言批判的矛头直接指向了宗教。她如此评说耶稣基督[27]："该死的上帝！""没有什么比天主教辞典里毫不相关的表述，即上帝＝无限以及死亡＝有限等更为滑稽可笑的了。愚蠢的基督徒们，你们与这该死的上帝又有何相关呢？"她特有的热情，就是要把那些被咒为毫无科学根据的东西变成值得渴求的东西，把那些尚未得到确证的东西变成令人深恶痛绝的对象——即对一切价值的重估，"敢于冒天下之

大不韪的勇气”[28](不论尼采寓于言表的“来吧！”，也不论他的生命唯心论)。朱莉埃特的朋友，贵妇伯姬丝(Princess Borghese)完全用尼采的口气问道：“为犯罪而寻找借口真的有必要吗？”[29]尼采也言明了她的理论精义所在[30]：“必须铲除疲弱和失败，这是我们的博爱主义的首要前提。并且他们也应该在这一过程中得到救助。比一切罪恶更为有害的是，对所有失败和软弱的同情之举，这就是基督教……”[31]基督教，“……特别热衷于去制止暴政，总想把暴政诉诸情如手足的原则……它扮演着弱者的角色，它代表着这些弱者，并且和他们总是一个声调……我们应该确信，这一(博爱的)纽带事实上是由弱者提出来的，并且是由弱者认可的，尤其是在司铎的权威落入他们手中的时候”。[32]这就是朱莉埃特的良师诺依塞尔(Noirceuil)对道德谱系的贡献。尼采借题发挥道，正是这种强力及其残暴性，“在外人侵入家门的时候，在从不依靠”甚至是反对不属于自身的一切事物中，“确立了自身”。“在那里，他们摆脱一切社会强制而享有自由，他们在荒郊野岭里闲散游荡，以补偿那和气一团却长久封闭的社会带来的紧张；他们回到一种掠夺意识的坦然状态，就像紧随其后的那些狂放不羁的野兽，对他们而言，杀人、纵火、强奸，以及虐待等令人心悸的事实，都只不过是小学生的恶作剧而已，他们确信，诗人们已经在尽情讴歌这个时代的来临。……优等种族所展现出来的这种‘勇气’，是疯狂的，荒谬的，刹那之间的，是完全无法预知，无法估测的惊人之举。……他们漠视和蔑视所谓安逸、肉体、生命和闲适，他们只醉心于在所有破坏之举中，在所有征服和残暴的放纵之举中所展现的可怖的宁静和极度的狂喜。”[33]尼采在着力刻画过程中贯穿着的如此勇气也同样打动了朱莉埃特。“危险地生活”也同样是朱莉埃特的使命：“……要毫不畏惧地勇于做出一切(oser tout dorenavant sans peur)。”[34]世上有弱者，也有强者；世上有实行统治的阶级、种族和民族，也有受到统治的阶级、种族和民族。“请问，”弗尼依尔[35]嚷道，“这该死的东西究竟愚蠢到了哪一点，发誓去反对所有人在事实和法律上都生而平等这些相反的证

据？只有卢梭这个人类的敌人，才可能坚持这样的谬论，因为他自己软弱至极，他只能把那些他怎么也比不过的人们降低到他自己的水平。但是我问你，五短身材的俾格米* 要想与有着赫拉克勒斯** 身材和力量的七尺男儿相比，不是有点太厚颜无耻了吗？这简直是蚍蜉撼树。强力、美貌、高大、雄辩，无非是在权威掌握于统治者手中，在社会有了决定性开端的时候，才能够真正算作是美德。”尼采继续说道：“对强力的需要……并不能说明他本身已经拥有了强力，并不能说明他已经具有了征服的意志，颠覆的意志，统治者的意志，以及对仇恨、抵抗和胜利的渴望，对强力的需要，正像对假扮成强力的软弱的需求一样，是毫无意义的。”——“事实上你如何才能得到”，弗尼依尔说道[36]，“必须在天性上就具有犯罪的非凡天赋，不管是通过至高无上的权力，精妙的身体器官，还是通过一种与其地位相配的良好教养，抑或是无与伦比的财富；我再重复一遍，若要得到强力，难道个人就必须遵从所有人都必须遵从的美德和中庸吗？难道法律在惩治两个相似的人的时候，就一定显得更加公正吗？难道把一个万恶不赦之人完全看成一个战战兢兢之人，就是自然而然的吗？”

一旦自然的客观秩序被作为偏见和神话而遭到抛弃的话，那么自然也只不过是一团物质而已。尼采不晓得任何“我们不仅要承认，而且还要承认其凌驾于我们头上的”[37]法则。一旦知性作为自我持存的重要尺度认识到了生存的法则，那么这一知性就是强者的知性。即使是理性形式主义不容许它提供一个人类生活的必然模式，相对于欺骗性的意识形态而言，它还是有些真实的优点。尼采的理论就是弱者有罪，因为他们依靠狡诈来逃避自然法则。“人的一大威胁是罹病。而不是凶恶，不是‘猛兽’。向来的倒运者、破落者，正是他们这些最弱者，

---

* 俾格米人(Pygmy)，属矮小人种，身高不满五英尺，分布在中非、东南亚、大洋洲及太平洋部分岛屿。现一般称矮子和侏儒。——译者注

** 赫拉克勒斯(Hercules)，希腊神话和罗马神话中的神。是宙斯和阿尔克墨涅之子，力大无比，以完成12项英雄业绩而闻名。通常称为大力神。——译者注

最大量地在人们中间销蚀生命，他们最危险地毒化并动摇我们对生命的信念、对人的信念。”[38]他们必须承担让基督教充斥这个世界的最大责任，尼采对这些人的憎恨和轻蔑毫不亚于萨德。“……自然界中不存在弱者对强者的压制；这种压制只存在于精神世界之中，而不是肉体世界之中；为了实施这一压制，弱者必须运用他们并不具有的力量；他必须虚设一种他并不具备的特征；他也必须在某种程度上去对抗自然。但是，圣母的法则并没有明白无误地规定强者必须去欺凌弱者,因为强者并不能靠别的什么途径来获得天赋。强者与弱者不同，他个人从来不会接受别人的人格(persona),他在行动中展现出来的只是他得自于本性的东西。因此他的一举一动都是自然的：他的压迫、他的暴行、他的残酷、他的专横、他的不公……就像成就它们的双手一样是纯粹的；当他行使他的一切权利来压榨和掠夺弱者的时候，他只是做了世界上最为自然的事情。……因而，我们丝毫不要为我们对弱者的巧取豪夺感到内疚，因为我们并没有在这样的行动中犯下滔天罪行；恰恰相反，这只是对弱者的报复的防御反应，是弱者把罪名强加给了我们。”[39]如果弱者想要自卫，那就大错特错了，因为“他要想破除自然加在他身上的软弱特性是于事无补的，是自然把他创造成为奴隶和穷人；倘若他不愿意屈从于这种奴役和贫穷，这就是他自己的过错”。[40]巴黎帮一位颇值得尊敬的领袖多瓦尔(Dorval),向朱莉埃特详尽阐明了维护所有统治阶级神秘信条的好处，尼采将之扩展为怨恨心理学(Psychologie des Ressentiments)*，对现代社会进行了鞭挞。同朱莉埃特一样，尼采也赞叹“美丽的恐怖行为”[41]，即使他作为一位德国教授，在拒绝犯罪的问题上与萨德有所分歧，因为犯罪的自私自利“将会被引导和限制在一个短浅的目标中。如果这一目标是高远的，那么人类将会拥有另一种尺度，而不再这样评判‘罪行’——即便是最为可怕的手段”。[42]启蒙了的朱莉埃特一直想摆脱对大事件的偏好，而后者正是资产阶级世界的真实特征。朱莉埃

* 怨恨，在心理学中特指因自卑压抑引起的愤慨。——译者注

特发觉敲诈勒索者并不因他的受害者在数目上相对较少而比总理大臣们更让人同情。然而，尼采这位德国人认为美是源于功效的；尽管在所有偶像光环的笼罩下，他还是无法摆脱唯心主义传统，在这种传统中，他既接受了对窃贼处以绞刑的做法，又把帝国主义的掠夺看作是世界历史的使命。法西斯主义在把对强力的膜拜提升为世界历史信条的同时，也同样把世界历史推到了一个荒谬至极的地步。作为对文明的一种对抗，统治者道德相反却代表着被压迫者。对衰萎的本能的憎恨，实际上表现出了监工的真实本性，这在他们的受害者那里就可得到说明。但是，统治者道德作为强权和宗教，却完全依赖着文明的力量，这支文明力量就是那些密集的大众，切齿的愤恨，以及它曾经势不两立的一切。尼采的论点在实现过程中不仅反驳了自身，同时又显露出正确之处，尽管其中充满了对生命的欢呼，但它与现实的精神还是针锋相对的。

如果懊悔有悖理性，那么怜悯简直就是罪过。谁要是被怜悯所俘获，“谁就会歪曲普遍法则：结果便是，一旦陷入怜悯，就会远离美德，一旦它引导我们纠缠进了自然法则所规定的不平等状态之中，就会成为真正的罪恶”。[43]萨德和尼采都认识到，根据形式化的理性，怜悯仍旧是普遍与特殊同一性的感觉意识，也就是说，是自然化的中介。它构成了偏见的最为强制的形式。正如斯宾诺莎所说，“虽然表面上像虔诚一样(quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur)”[44]，“但任何不靠理性，不靠同情去帮助别人的人都应该恰当地被称为非人”。[45]怜悯(Commiseratio)是一种直接形式的人性，但同时也是“邪恶和无益的(mala et inutilis)”[46]，也就是说，它作为勇猛无畏之男人气概的反面，从罗马医士式的德性一直到福特家族所需要的效率，都始终只是真正的资产阶级德性。克莱维尔把同情称为女人气和孩子气，就像她鼓吹她的“斯多亚主义”一样，把它说成是“建立在感情之上的悉心叮咛”，从而使她“去做，坚持去做所有不带一丁点感情色彩的事情”。[47]“……同情也是一种德性，它是由恐惧和不幸产生的软弱，是人们若要抑制过

度的敏感就必须首先克服的软弱，而这种过度的敏感是与哲学的准则无法调和的。”[48]女人是“爆发无限同情”[49]的源泉。萨德和尼采都知道，他们关于同情有罪的学说是旧的资产阶级遗产。尼采使人们注意到了所有“强盛时代”和“优等文化”，而萨德则援引了亚里士多德[50]和亚里士多德学派弟子[51]的说法。同情并没有表现出对哲学的抗拒。康德本人也不例外。康德认为，同情是“软心肠”，但它并不具有“德性的高尚”。[52]但是康德并没有注意到，他试图寻找替代同情的原则(这是与克莱维尔的理性主义相对立的)，即“对人类充满善意的普遍原则”[53]，也同样常常遭到作为“仁慈之情”的非理性的诅咒，而这种仁慈之情则很容易把人变成“一个软心肠的游手好闲之徒”。启蒙运动并没有受到蒙蔽。因为对启蒙而言，普遍事实已经不再比特殊事实显得优越，无限之爱也不再比有限之爱更为崇高。同情已经声名扫地。与萨德一样，尼采也讨论了《诗学》(ars poetica)这部著作。“按照亚里士多德的说法，希腊人一直被过度的怜悯之心所困扰：因此这种怜悯之心必须通过悲剧释放出来。我们可以看到，他们的这种倾向是何等危险。它威胁着国家，它夺走了必要的严谨和纪律，它把英雄变成了娇泪涟涟的女人，如此等等。”[54]查拉图斯特拉如此教导我们：“我看到了太多的善良和太多的软弱。有多少公正和同情，就有多少软弱。”[55]事实上，同情也具有与公正相对立的方面，当然尼采也将它联系起来一同加以鞭挞。非人性的规则是在它实行过程的例外情况中加以证实的。正是由于同情把对不公正的摒弃求诸对邻人的偶发之爱，同情接受了固定不变的普遍异化法则，试图慢慢地让它变得温顺下来。当然，富有同情心的人作为个体，代表着普遍性的要求，即生活；但同时它又在对抗着这种普遍性，对抗着反对它的自然和社会。但个体体现出来的是与普遍、与内心的统一性，但这却也是自身的软弱中展现出来的一种欺骗性。怜悯中值得怀疑的并不是柔弱，而是其限制性的因素；因为同情总是显得无能为力。就像来自于资产阶级冷酷的那种斯多亚式的冷漠一样，正在消退的同情的对立面，更加忠诚于它所拒斥的

普遍事物，不再钟情于能使自己适应于世界的那个自愿参与的公共社团，因此，那些已不再相信同情的人们在现实中(以否定的形式)宣布了对革命的支持。那种孤芳自赏般的变态同情，例如博爱主义者的高尚和社会福利机构工作人员在道德上的自我意识，更加确证了贫富分化的事实。诚然，哲学在无意中表露出了一种严谨的快乐，而这却使那些对逃避这种坦率毫无准备的人们觉得这种严谨更容易接受。当代的法西斯主子们把对同情的贬斥变成了对政治宽容的拒绝，变成了对军事管制的倚赖。在这一点上，他们同叔本华，这个同情的形而上学家是一丘之貉。叔本华认为，所有建立人性的希望，都是不幸者的痴人说梦。反对同情的人并不把人们与不幸等同起来。他们认为不幸的存在是一种耻辱。他们对自己软弱无力的极端敏感，已经无法容忍那些被怜悯过了的人们。在失望之中，他们转而赞美权力，但在现实中他们又总是说要放弃权力——特别是在构筑权力大堤的时候。

善良和仁慈都变成了罪恶，而统治和压迫则变成了美德。“所有的好事都曾经是坏事；每一种原始罪恶都会产生一种原始美德。”[56]正因如此，朱莉埃特也俨然成为新时代的新生儿：她第一次有意识地对价值进行重新评估。在所有意识形态都被废弃以后，她提出了自己的道德，而这一道德对基督教教义来说——在意识形态上，而非一直在实践中——总是丧尽天良的。作为一个优秀的哲学家，她保持着冷静和反思。一切都那么实在。当克莱维尔指出了那些渎神之罪的时候，她回应道：“如果我们不再信仰上帝，亲爱的……你所祈求的亵渎神灵的恶行，也只不过是些无关紧要的琐事而已……也许我比你固执一些，但我的无神论信仰却是最真诚的。不要以为我必需要用那些你所建议的儿戏来坚定我的信仰。我之所以玩这个把戏，是因为它们让你快活，而且完全是想找找乐儿”(一个名叫安妮·亨利〔Annie Henry〕的美国杀人犯就曾说过，“只是为了好玩儿而已”)；“不论是要说明白我的想法，还是要让别人相信我的想法，从来也都不是什么必然的东西”。[57]在对同谋的短暂友情的掩饰下，朱莉埃特捍卫了她的准则。自从理性的形

式化过程使所有的目标像妄想一样，失去了对必然性和客观性的渴求，不义，仇恨以及破坏行为也都变成了一种职业。巫术变成了一种单纯的活动，一种手段，换言之，变成了工业。理性的形式化过程也仅仅是机械化生产方式的智力表达。手段成了拜物教，并且融入了快乐。就像启蒙用旧的统治方式来装扮自己的目的，从而在理论上沦为幻想一样，它也运用剩下的可能性使自己丧失了实践的基础。统治就是打着经济权力的形式，作为自身的目的而得以继续存在。享乐就像禁止它的形而上学一样，业已呈现出了已经过时且毫无目的的印记。朱莉埃特谈到了犯罪的动机。她本人就像她的朋友斯布里加尼(Sibrigani)那样虚荣和贪婪，但她却视这一禁令为神圣。斯布里加尼，这个体现着手段和责任的男人，则显得更进一步："至关重要的是，我们要让自己富起来，最大的罪过就是我们达不到这个目的。一个人如果真正走上了致富之路，才能说他已得到了欢乐；而到了那时，他也必然会被遗忘。"[58]尽管朱莉埃特有着十足的理性主义特征，但她还多少带有迷信的色彩。她发现了渎神行为带着的稚气，但最终她还是在其中找到了快乐。但是，每一种享乐都会背叛一种偶像：享乐是对他者的一种自我牺牲。自然事实上并不懂得这种享乐；自然的快乐超出不了对需要的满足。所有快乐在没有得到升华或是得到了升华的感情中，都是社会性的。它是在异化中产生的。即使享乐缺少任何有关其冒犯之物的禁忌知识，它也有着自己的文明根源，它也产生于不断返回自然的固定秩序中，并且也在反抗着保护它的特殊秩序。只有在解脱了劳动压力，逃脱了特殊的社会职业，特别是自我的梦境对个人的束缚，才能领会到享乐的魔力。而这种梦境可以把我们带回到没有统治、没有约束的远古时代。思乡的人们被深深网罗在文明之中，那些被迫成为社会秩序一部分的人们，也深深陷入在"客观的悲痛欲绝"之中，他们的渴望来自于对神灵鬼怪的寸断柔情，来自于对变相自然的顶礼膜拜。思想是在摆脱恐怖自然的过程中产生的，而自然却最终完全被思想控制在手中。也就是说，快乐是自然的报复。在快乐中，人们否定了思想，

也逃避了文明。在古代社会里，节日为这种复归活动提供了一种公共庆典。原始的纵欲狂欢仪式正是这种享乐的集体起源。“节日在刹那之间表现出了一片混乱的景象，”罗歇·盖洛瓦(Roger Caillois)说道，“就像世界秩序顷刻崩塌的假面舞会一样。因而在那一刻里，什么事情都可以发生。你的行为必须别出心裁。一切都被颠倒了黑白。在神话时代里，时间顺序是倒着来的：人生如暮年，死如童年。……通过这种方式，所有维护美好的自然和社会秩序的法则都被统统摧毁。”[59]人们屈从于被推崇备至的原始权力；但是，如果依据这个已经被中断了的禁律，这种行为也只能是放荡不羁和荒淫癫狂的。[60]只有随着文明和启蒙的发展，坚定的自我和稳固的统治才会使节日变成一出滑稽剧。统治者们把享乐观念当作是合乎理性的，当作是献给尚未得到控制的自然的贡品。与此同时，统治者们对这种享乐加以净化，并为我所用，把它变成高级的文化形式；他们吝啬地把这种享乐分发给他们的被统治者，因为他们还无法完全将它从被统治者那里剥夺干净。享乐变成了操纵的对象，直到最终在固有的乐趣中消失为止。这一过程就是从原始节日一直发展到现代假日的过程。“当社会机制发展得越来越复杂的时候，它就会越来越无法忍受按部就班的生活。今天所有的一切都是来去如故。汹涌澎湃的感情狂流已然是不可能的事情。喧嚣已经进入个人化时代。假日已经替代了节日。”[61]法西斯主义的假日，则更是到处充斥着广播、标语、兴奋剂等制造出来的华而不实的寒暄之辞。斯布里加尼在某种程度上预见到了这种情况。他在一种“与命运历程息息相关(sur la route de la fortune)”的假日里允许自己得到某种享乐。相反，朱莉埃特则始终坚守着那个古老制度，将罪恶神圣化。她这种做法被天主教判定的放荡行为，就像异教徒所说的修女的心驰神迷一样。

尼采认识到了所有快乐仍旧具有的神话属性。在供奉自然的过程中，享乐已经不再是可能的了，就像同情放弃了改变世界的可能一样，这两种态度都是听天由命。尼采在每个角落都洞察到了这些态度的存

在，不管是在孤独中的自我享乐，还是在自我折磨之绝望中的受虐倾向："打倒那些只知道享乐的人们！"[62]朱莉埃特试图通过拒绝充满忠诚的资产阶级爱情，来赢得自己的享乐，而这种爱情正是作为一种反抗资产阶级狡诈的形式，成为了上个世纪的资产阶级特征。在爱情中，享乐与对赐予这种享乐的人的神化密切相关；而这正是人类的激情所在。直到最后，这种感情又被重新唤起，成为以性爱为基础的价值判断。在对爱人虔诚般的倾慕中，同时在由心上人所主宰的无限景仰中，对女人的奴役却在现实中不断被美化和翻新。也正是在承认这种奴役的过程中，两性才永久地融合在一起：女人越来越自愿地接受失败，男人则把成功许给了女人。在婚姻中，基督教教义重新确定了两性的等级制度，并结合以男性占有财产的制度，以及将这种财产冠在女性名下的习俗。真的像两心相印一样，它满足了女人对前父系制度时代美好年华的追忆。在发达的大工业时代，爱情也可以巧取豪夺。中产阶级所有权的没落，自由经济主体的消失，对家庭产生了深刻的影响：它已经不再是以前那种拥有自己财产的社会细胞，因为它已经不能再构成市民经济的基础。成年人已经不再把家庭当作是生活的圈子；父亲的独断权，连同对这种权威的反叛一同消失得无影无踪。以前，女孩子在父权家庭里，甚至在婚姻或是其他方面所遭受的奴役，还能唤起争取自由的炽热情感。这种情感无论在婚姻中还是在其他什么地方都无法得到满足。她有的只是摆在她前面的工作前景，以及被抑制了的爱情。现代工业体制越是普遍要求把每个人拴在它的周围，每一个并没有投入"穷苦白人"之海的人——这一贫穷之海是由不熟练就业者和失业者注入而成的——就越想成为二流专家，成为必须养活自己的动物。而对于熟练劳动者来说，独立的企业家(指过去的)把所有人(包括"职业"女性)都像已往一样收容进来。人的自重是随着他可以随时调换工作的能力的增长而增长的。因而，背叛家庭的事情已不多见了，与男友闲情逸致地步入仙境的生活也越来越少了。人类进入了与其同类合乎理性的，可以计算的关系中，而这在朱莉埃特所说的启蒙圈子中

已经作为一句古训由来已久了。身体与精神在现实中分离开来，正像那些浪荡子们想要的那样。诺依塞尔对此有着理性主义的见解[63]：“对我来说，爱情和快乐似乎是完全不同的事情……因为温柔的情感总是与幽默和优雅联系在一起的，它靠的决不是修长的粉颈和线条优美的大腿。就像审美法则所规定的那样，这些东西只能有效地激起我们生理的欲望，我想，它决没有权利达到有理智的情感这个层次。说得再明白些，波丽兹(Belize)一点儿都不吸引人，四十岁了，什么也不讲究，更谈不上什么端庄，甚至是典雅了；但波丽兹却有精神，一种让人羡慕的特点，一种与我的感觉和偏好完全一致的许许多多的东西；我从来不想和波丽兹睡觉，但我却爱她爱得发狂。相反，我也确实在追求着阿拉敏特(Araminthe)，但是，一旦我的欲望消退以后，我就打心眼儿里厌恶她……”笛卡儿把人分成内省实体和外展实体的思想，已经隐藏着一个必然结论，它十分明确地展现为一种对浪漫主义爱情的破坏力。但是，这一切着实是一种伪装，是一种生理欲望的理性化过程，“一种错误和总是充满危险的形而上学”，这和贝尔莫伯爵(Graf von Belmor)关于爱情的长篇大论如出一辙。[64]朱莉埃特的一帮朋友尽管都是些浪荡子，但他们认为性欲与温情是相对立的，世间的爱情与天上的爱情也截然不同，问题不仅仅在于性欲有点儿太多了，而且也在于它对爱情本身而言更有害。修长的粉颈和线条优美的大腿，并不能把性欲激发成一种非历史的，纯粹自然的事实，而是包含着构成一切社会经验的意象。这些经验中存在的是一种不同于自然本性的意图，即并不局限在性的领域内的爱情意图。温情并非不是一种生理形式，它只是转化过了的性欲；轻抚长发，亲吻额头，都会表现出精神之爱的虚幻，就像澳洲土著人在性生活中温和地打闹撕咬一样。性欲和温情的分离是抽象的。贝尔莫认为，形而上学歪曲了事实，阻止了相爱双方去认清自己所爱之人的真实形象：形而上学最初是在巫术中产生的，它的唯一目的就是去遮人耳目，蛊惑群众。“我绝对不能转移对它的注意力！这就是软弱……怯懦。一旦我的快乐烟消云散，我就该弄明白这个早就令我神

魂颠倒的女神。”[65]爱情本身是一种不科学的说法：“……错误的定义总是会带来迷惑”，多尔曼斯(Dolmance)在《客厅哲学》最值得注意的第五篇对话里是这样解释的。“衷情——我不知道它指的是什么东西。我用这个词仅仅指精神的脆弱。”[66]“让我们再花点儿时间，就像卢克莱修所说的那样，在生活背景里”，也就是说，在冰冷的分析里，“我们会发现，被爱之人的升华和浪漫主义的情感都经受不起我们的分析……我爱的只是肉体，我所悲叹的也只是肉体，即使在任何时候我都可以再次拥有它”。[67]最最正确的是对分裂的爱情，对劳动的过程的洞见。这种分裂使快乐变得机械，把渴求歪曲成为欺骗，从而威胁到了爱情的核心。相对于某些性欲非自然的、非物质的、充满幻觉的缺陷，浪荡子们极力夸耀性器官和性倒错，并把自己的这种行为说成是正常现象。它不仅贬低和驱除了乌托邦式的绚烂爱情，也贬低和驱除了它的生理快感；它不仅贬低和驱除了极乐世界的幸福，也贬低和驱除了尘世瞬间的幸福。(朱莉埃特所代表的)淫逸浪子们依靠性教育家、心理分析学家以及荷尔蒙心理学家的帮助，把自己变得开放且讲究实际，他们把体育观念和卫生观念扩展到性生活当中去。朱莉埃特的批判是表里不一的，这和启蒙本身是一样的。只要曾经与资产阶级革命紧密相关的对禁忌的极端破坏活动，还无法应之裕如地适应新的现实的话，她就会在即将临现的乌托邦里，与已经化为信仰的崇高之爱联系在一起，而这种乌托邦将会把肉体享乐给予所有人。

将我们限制在特殊个体中的“荒诞可笑的狂热”，以及在爱情中对女性的崇拜，都可以从基督教社会一直追溯到母系氏族社会。“……可以肯定，那种骑士在求爱过程中所表现出来的精神，总是荒唐可笑地使我们对可以惟一满足我们需要的对象产生崇敬之感，这种精神起源于我们的先父们最先对女性产生的敬意，因为那时不管是在城市还是在乡村，女人都承担着先知先觉的职能：恐惧使人们对他们曾为之却步的东西顶礼膜拜，骑士精神也在迷信中得到了孕育和滋养。但是，自然却从不知道这种敬畏，如果到自然那里去寻找这种敬畏将会徒劳无功。

这种低贱的性爱与我们自身相比有着更牢固的基础，因为它可以激发出我们所有强烈的欲念，并使我们给予足够的尊重。由这种盲目的敬畏产生出来的爱情，正像敬畏本身一样，只是一种偏见而已。”[68]尽管社会等级制度总在寻找一种法律的面纱，但它最终依靠的是强力。对自然的控制在人性范围里重演了一遍。主张保护肉体的弱者，并利用这一观念对强壮的奴隶施以剥削的基督教文明，已经无法完全赢得改信他教的民族的心了。爱情法则被精确的知性和基督教统治者们更为精良的武器所彻底否定，直到路德新教通过把诺言和苦难当成福音的精髓，彻底去除了国家和教义的矛盾对立为止。由此，精神上的自由和对现实压迫的肯定便等同了起来。但是，女人被划定为弱者；而且她们的软弱总是使她们陷入少数人的境地，尽管她们在数量上超过了男人。就像那些早期民族国家被压迫的土著居民，或者在组织上和武器上都比起征服者更加原始落后的殖民地民族，或者在雅利安人统治下的犹太人一样，女人的孤助无力状态是法律压迫的主题。萨德充分阐明了斯特林堡(Strindberg)* 的思想：“我们绝不能怀疑男女之间有着多么大的区别，就像人与野蛮的猴子的区别一样。我们完全有理由不让女人成为人类的种族，就像我们不承认猴子是我们的弟兄一样。如果我们站在赤身裸体的男人一边，细看一下赤身裸体的女人的话，我们便会发觉他们俩的身体构造(撇开性器官不谈)明显不同，它很容易使你觉得女人比男人低了一等；同时他们俩身体内部也有着解剖学上的不同，如果我们仔仔细细地看一看，这种区别便会一目了然。”[69]基督教试图在意识形态上通过对女人的尊崇，来补偿对女人的压迫，这样就会鼓励而不是压制对远古时代的回忆。但基督教的这种努力却被反对提高妇女地位和性解放理论的愤恨心理抵消掉了。实际上与压迫妇女相关联的感情是一种轻蔑，而不是尊重。在基督教几个世纪的历史里，对邻人之爱总

---

* 斯特林堡(1849—1912)，瑞典戏剧家、小说家，开创现代瑞典文学，对欧美戏剧艺术有很大影响，主要作品有剧本《父亲》、《朱丽小姐》、《鬼魂奏鸣曲》和长篇小说《红房间》、《黑旗》等。——译者注

是掩盖了一种潜藏着的，现在却被强制手段加以禁止的对女人的憎恨——女人只不过是用来唤回那个徒劳无功的事实的对象而已。这种憎恨通过对女巫的迫害弥补了对圣母的崇拜，这是一种在前基督教时期女先知们的记忆中留存着的报复形式，是一种潜在地怀疑被神化了的父权制统治秩序的残留影象。正如弱者唤起了似乎必须要保护他们的那些貌似文明的强者的仇恨一样，女人也唤起了似乎需要尊崇她们的那些半拉子男人们的野蛮的愤怒。萨德清楚地认识到了这种憎恨。"我从来不相信，"罗马警察局长杰基伯爵(Graf Ghigi)说，"两个肉体的结合就会产生两颗心的结合。在这种身体的交合中，我发现了一种类似于轻蔑的强烈冲动……或者是厌恶的冲动，而绝不是爱的冲动。"[70]皇家大臣圣冯斯(Saint-Fonds)在他虐待女孩，并使女孩痛哭流涕的时候，却大声叫嚷道："我就是这么喜欢女人……假如我能把所有一切都变成这一句话该有多好！"[71]作为统治者的男人否认了女人作为个体的权利。个体在社会里是种群的一个样本，是她的性别的代表，因此在男人的逻辑里，她总是被看成是自然的象征，总是在观念上被永无休止地归结为社会最底层，总是在现实中永无休止地陷入奴役状态。女人总被硬说成是自然存在，但同时也被当作为剥夺其自然性的历史产物。但是，这种绝望必将会使一切自然的诱惑，一切生理的、生物的、民族的和社会的失败者的蛊惑彻底遭到破坏，这说明基督教的努力已经彻底失败。"……我真是一言难尽啊！(que ne puis-je, d'un mot, les reduire toutes en cet etat！)"彻底剥夺那种回归到自然状态的令人厌恶且难以忍受的渴望，实在是由流产了的文明产生出来的残暴：它是文化的另一张面目，即野蛮。"……要针对所有的人！"毁灭是不许一人漏网的。破坏意志就是极权主义。"更甚者"，朱莉埃特对教皇说，"就像提比略(Tiberius)* 所希望的那样，所有人都只长着一个脑袋，我的快乐就是一

* 提比略(Tiberius)(42B.C.—37A.D.)，古罗马皇帝，长期从事征战，军功显赫，56 岁继岳父奥古斯都(Augstus)帝位，因渐趋残暴，引起普遍不满，在卡布里岛被近卫军长官杀害。——译者注

斧子砍掉这个脑袋！”[72]软弱无力、一时无措、困兽惊魂、神志不清的迹象，都会带来一种嗜血的欲望。对憎恨妇女的辩解，就是要把妇女说成是智力上和身体上的下等人，并且像憎恨犹太人一样，在女人的额头戴上了统治者的污名。在他们看来，女人和犹太人已经有几千年没有握有统治权了。她们可以生存，却也可以被灭绝掉；她们的恐惧与软弱，是在永久的压迫中产生出来的与自然的更紧密的亲和性，是赋予其生活的特别因素。这种情形使强人恼羞成怒，因为他们必须在尽力异化于自然的过程中付出自己的全力，同时也必须经常抑制自己内心的恐惧。他们只有在一遍又一遍地听到他们自己不敢发出的死者的呻吟时，才能与自然一致起来。伯拉蒙(Blammont)在《阿兰和瓦尔古》一书中说到：“愚蠢的家伙，我多么喜欢让他们在我的股掌之间相互争斗啊！他们就像狮子口中的羔羊一般。”[73]在同一封信中他也写到：“这就像掠夺一座城市一样……你必须占领高地，建立自己所有的重要据点，然后便可以无所畏惧地攻击其要害部位。”[74]身处低位就会遭到攻击：对人落井下石便是他们最大的快乐。身居高位的人越是遭受不到危险，他们就越是能够从他们所折磨的人那里得到快乐。统治者正是在他的猎物走投无路、悲痛欲绝的时候，才能真正找到自己的惩罚准则。已不再能威吓统治者的恐惧突然会爆发出一种会心的嘲弄，即那些自身为个体，却只是完全生活在集体之中的人们所表现出来的一种冷酷无情。在每个时代，这种回响着的嘲弄之声总是用来去谴责文明。维克多·雨果在一篇题为《人类的骚动比大海的风暴还要糟糕》[75]的文章中说道：“从人嘴这张火山口喷发出来的最具有破坏力的岩浆，就是狂放的欢乐。”朱莉埃特[76]也说过：“要尽你所能对那些陷入绝境的人们加以重磅打击；从悲悯中流出的眼泪可以最强烈地刺激人的神经……”[77]快乐不是与温情，而是与残暴交织在一起的，正如尼采所说，性爱总是“用争斗作为自己的手段，或者根本上说，是两性之间的刻骨仇恨”。[78]动物学告诉我们，男性和女性之间的“爱情”或性吸引在根源上和本质上都是“施虐的”，毋庸置疑，它也是与痛苦联系在一

起的；爱像饥饿一样是残酷的。[79]这样，似乎文明的最终结果便是向可怕的自然回归。萨德所集中描述的爱情劫难，和尼采所说的有耻之无耻的崇高精神，都极大程度地把人从耻辱的痛苦中解脱出来：当残暴反映在人们的行为和幻想中的时候，它就变成了一种伟大，并无情地对待人类，就像德国法西斯主义在现实中的所作所为一样。现实中无知无觉的巨人，反个人主义的资本主义，都盲目地踏上了灭绝人性的道路，而深受蒙骗的个体的反叛也充满着同样的爱情劫难。因此，冰冷的和倒错的爱情已经替代了世界上所有胸怀坦荡的爱情，并把矛头直接指向人类，而人则像物一样被施以虐待。这种病态的爱情同时也成为了重新爱情发生的前兆。在一种舍身献祭的狂热中，上述欺骗发现了自己所蒙受的耻辱，并把自己等同于在现实生活中无力战胜的残暴统治。在畏惧的阴影下，他们幻想着去排除这种畏惧。在罗马谚语中有一种说法，无情才是真正的快乐，它表现为秩序的无法调和的矛盾，这种矛盾在认可幸福的时候把幸福变成了一种闹剧，在约束幸福的时候把幸福制造出来。萨德和尼采在将上述矛盾永恒化的过程中，把它变成了一个概念。

在理性面前，对倾慕对象的献身精神表现为一种偶像崇拜。而对偶像崇拜的消解不仅是犹太一神教对神话进行诅咒的结果，也是它的世俗化形式，即启蒙运动在以多种哲学方式来攻击崇拜的转变形式的过程中带来的结果。常常以一种特有迷信为基础的经济实体的瓦解，把某种特殊的否定力量解放出来。但是，基督教却传播了爱——一种对耶稣的纯粹敬仰。它试图在婚姻神圣化过程中把盲目的性欲冲动提升起来，就像它依靠上天的恩惠企图将明晰的律法用于这个尘世一样。基督教早先通过耶稣受难的教义试图构想出的文明与自然的相互和谐，仍然与犹太教相距甚远，也与启蒙运动的那种严肃主义相距甚远。摩西(Moses)和康德并没有宣扬感觉，他们那种冷冰冰的法则既不了解爱情究竟是什么东西，也不了解火刑柱是什么东西。尼采反对一神论的斗争，与其说是针对犹太教的教义，还不如说是针对基督教的教义。当然，他否认了律法，但他赞成的却是“高等自我”[80]，不是自然的，而

是比自然更高的自我。他想用超人来代替上帝，因为一神论本身，甚至它改头换面的基督教形式，直到今天才能看到它的本来面目。但是，在服务于这种“高等自我”的过程中，古老的禁欲理想被尼采颂扬为一种为“攫取至高权力”[81]而采取的自我克制，因此，高等自我把自身展现为一种挽救(已死了的)上帝的无望努力，一种为拯救西方文明将天条转变为自律这种康德式的尝试的继续，它根本弃绝了英国怀疑主义那里的鬼神形象。康德的原则——“在意志准则基础上所做的一切，同时也是通过普遍规定把自身作为一种对象的行为”[82]——也是超人的秘密。他的意志就像绝对命令一样，同样是专横霸道的。这两种原则的目标，就是要在启蒙本质的绝对成熟中摆脱外在强权，赢得自我独立。当然，由于对谎言(甚至尼采仍旧不失时机地将它贬斥为“堂吉诃德式的”[83]的畏惧通过自我立法的方式废除了律法，由于任何事物都像被完全揭穿了的迷信一样变得一清二楚，启蒙本身——以及实际上任何形式的真理——也成为了一种偶像；继而我们可以发现，“即使我们启蒙了今天的这个时代，即使我们是不相信神灵的反形而上学者，我们手中的火，仍旧取自于那个存活了几千年信念所点燃的火炬，这就是上帝即是真理，真理即为神圣的基督教信仰(同时也是对柏拉图的信仰)”。[84]因此，科学也同样取决于对形而上学的批判。否定上帝本身就包含着一种难以化解的矛盾：它否定了知识本身。萨德并没有把启蒙运动思想带到这个折返点上来。萨德认为，启蒙运动与其说是一种心智现象或精神现象，还不如说是一种社会现象。他消解了(尼采试图借助优等自我唯心主义地加以废除的)联系，批判了它与社会、职位和家庭之间的一致性[85]，以至于去竭力鼓吹无政府理论。他的著作揭露了这样一个事实，宗教准则的神话特性是文明的基础：即十诫、父权和所有制。这正是对勒普莱(Le Play)一百年前所提出的社会理论[86]的明确复归。十诫中的每一诫都被形式理性的法庭宣布无效。它们被当作意识形态遭到完全拒斥。在对朱莉埃特的请求予以答复的过程中[87]，教皇发现，非基督教行为的合理化过程，比根据这些行为是否有罪，依

照本性来判断基督教原则要容易进行得多。审判杀人犯的“头戴教冠的哲学家(philosophe mitré)”，绝不应该求助于诡辩术，以及谴责它的迈蒙尼德*(Maimonides)和阿奎那。罗马理性比普鲁士神更容易受到虔诚的信仰。但是，律法被罢黜了；而使律法变得更加人道的爱情，也被抛弃掉了。然而事实上，不仅罗曼蒂克式的性爱被谴责为形而上学，任何普遍形式的爱情也都被谴责为形而上学，只因为理性替代了所有爱情：不管是女人对男人的爱，情人之间的倾心之爱，还是父母的精心呵护，以及子女对父母的爱都被理性所替代。布朗基斯(Blangis)公爵吩咐他的手下，对统治者的亲属，包括他的女儿和妻子要像对其他人一样严加管理，甚至要严上加严，“之所以如此，是为了说明我们是轻视这种联系的，你们也许还在妄想着我们必须坚守这种联系呢”。[88]女人之爱，同男人之爱会一并消失的。圣冯斯所描述的朱莉埃特那些浪荡子们的规则，是适用于所有女人的。[89]多尔曼斯客观地祛除了父母之爱：“这些约束来自于年迈父母害怕遭到遗弃的恐惧；他们在我们幼年时代所做的精心呵护，目的是想在他们年老昏花的时候得到相应的回报。”[90]萨德的论据与资产阶级的论据一样古老，甚至德谟克利特早就揭示出人类父母之爱是有其实用基础的。[91]然而，萨德揭示了族外婚，这一文明基础的神秘面纱。他认为，禁止乱伦并没有合理的理由[92]，而且禁止乱伦的医学论断也被近代科学否定掉了，科学证实了萨德冷静的判断：“并没有足够的证据证明，乱伦所生的孩子就比其他人更容易得痴呆、聋哑和佝偻等诸如此类的疾病。”[93]家庭的凝聚力不是浪漫的性爱，而是为一切温情与社会感情提供基础的母爱[94]，家庭与社会本身是相互冲突的。“如果你想让本该只属于社区的孩子孤独地生活在家庭之中，那么你就很难培养出优秀的共和国公民……如果把孩子们的兴趣仅仅限制在家庭的圈子内，而与整个国家完全不相一致的做法，是完全有害的话，那么把孩子从家庭中分离出来的做法，倒是极为有益

---

* 迈蒙尼德(1135—1204)，中世纪著名犹太哲学家。——译者注

的。”[95]“婚姻纽带”在社会基础之上被破坏了；文学知识对于孩子们是“绝对禁止(absolument interdite)”的，只因为这些孩子“仅仅是国家的孩子”。[96]萨德在反对法律的斗争中所谈到的无政府主义和个人主义[97]，最后都一起扎进了普遍性的绝对规则，即共和国之中。正如被推翻的上帝又返回到一种更牢固的偶像形式一样，旧的资产阶级监护人式的国家，以法西斯主义集体的形式复活了。萨德考察了国家社会主义发展的全部过程，它自从圣居斯特(St.Just)和罗伯斯庇尔(Robespierre)迈出第一步起，就遭到了失败。当资产阶级把自己最忠诚的政治家送上断头台时，他们也把最坦诚的作家禁锢在国家图书馆的地狱里。因为长期以来人们经常说三道四的朱斯蒂娜和朱莉埃特的故事，连同它的生产线式的叙事方法，以及它颇具预见性的带有19世纪淫秽小说和20世纪大众文学特征的18世纪写作风格，都成了最后一个被剥开神话面纱的荷马史诗般的作品：思想史变成了统治的工具。而如今，它在害怕自己把一种幻象罩在自己身上的过程中，表露出了彻底将它摆脱的想法。在萨德看来，并不是闪烁在未来之中的社会和谐的理想：“故步自封，就地为牢(Gardez vos frontieres et restez chez vous)”[98]——也不是泽默(Zame)的故事中所阐明的社会主义乌托邦[99]，而是因为萨德并没有使其对手产生恐惧，所以，他的著作能够担起拯救其对手的重任。

与资产阶级的辩护士不同，资产阶级灰心丧气的作家们并没有试图借助调和理论来逃避启蒙运动所带来的结果。他们没有预见到，形式主义理性更容易与道德，而不是与不道德发生紧密的联系。尽管乐观主义作家们为了保卫理性与罪恶、市民社会与统治支配之间密不可分的统一，否认和否定了这种联系，而心怀忧虑的编年史家们却毫不留情地揭示出令人触目惊心的真理。“上天把富庶恩赐给了那些双手沾满杀害妻小、鸡奸、谋杀、卖淫以及凶残无度等暴行的人们；为了奖赏我的这些可耻之举，上天给予我财富”[100]，这就是克莱维尔在总结她兄弟的生活经历时说的话。当然在这里她有一些夸张。不良规范的公正性并不像单纯奖赏罪犯那样一以贯之。只有夸张才是真实的。史前时期

的真实本性在细节上呈现为一种个体的极端残酷。大屠杀中那些死难者，包括一些被残酷枪杀的人的统计数字，掩盖了它的本质；而这种本质只能在一些对例外情形，特别是最为穷凶极恶的行动的精确描绘中，才能昭然若揭。残酷世界里的幸运生活只是表现为恶性的矛盾，它只有作为那个世界里的单纯存在才能是真实的。痛苦成了真理的本质，而幸福生活却成了空虚的事实。诚然，资产阶级时代里杀害自己的妻小，卖淫和兽欲等恶行，在被统治者，而不是统治者那里屡见不鲜，这是因为被统治者接受了古老时代的主人道德。甚至在直到最后的几个世纪里，每当发生权力之争的时候，他们都会把尸骨堆积如山。与大权在握的法西斯主义主子们的观念和行为相比，布里萨-泰斯塔生活中的狂热表现(应该承认，在他的身上可以看到法西斯主义的面目)已经退化成为平淡无味的平庸。在萨德以及曼德维尔那里，个人的邪恶构成了极权时代公共道德的可预见的历史记述。任何反对杀戮的基本论断，并不想掩饰和压制，而是想遍野疾呼源自于理性的不可能性。这种论断煽起了进步分子对萨德和尼采仍旧(显而易见地)怀有的刻骨仇恨。与逻辑实证主义者不同，萨德和尼采要求科学兑现自己的承诺。事实上，萨德和尼采比逻辑实证主义者更加明确地坚守着理性(Ratio)，它潜在地从(包含在康德理性概念以及每一个伟大哲学之中的)乌托邦的隐身之处解放出来，而这种乌托邦则是人性的乌托邦，它已经不再歪曲自己，同时也不再需要去歪曲。由于冷酷的教条宣扬了统治与理性的同一性，因此它要比那些资产阶级道德主义的走狗们显得更加仁慈。“你最大的危险在何处？”尼采曾经扪心自问，他的回答就是：“在同情当中。”[101]尼采正是在否定中拯救了人的毫不动摇的信念，而这种信念却在仅仅为了寻求抚慰的各种形式的保证中，日益遭到了破坏。

注　释：

[1] 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙？”》(Beantwortung der Frage：Was ist Aufklaerung？)，载《康德全集》(Kants Werke)，普鲁士皇家科学院编，第 8 卷，第 35 页。

[译文参照何兆武译：《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 22 页，略有改动。——译者注]

[2] 康德：《纯粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)，载《康德全集》，第 3 卷(第 2 版)，第 427 页。

[3] 同上书，第 427 页。

[4] 同上书，第 435—436 页。

[5] 同上书，第 428 页。

[6] 同上书，第 429 页。

[7] 康德：《纯粹理性批判》，载《康德全集》，第 4 卷(第 1 版)，第 93 页。

[8] 康德：《判断力批判》(Kritik der Urteilskraft)，载《康德全集》，第 5 卷，第 185 页。

[9] 同上书，第 185 页。

[10] 康德：《道德学说的形而上学起源》(Metaphysische Anfaenge der Tugendlehre)，载《康德全集》，第 6 卷，第 449 页。

[11] 斯宾诺莎：《伦理学》(Ethica)，第三部分，序言。[译文参考贺麟译：《伦理学》，商务印书馆 1983 版(第 2 版)，略有改动——译者注]

[12] 康德：《纯粹理性批判》，载《康德全集》，第 3 卷(第 2 版)，第 109 页。

[13] 萨德：《朱莉埃特》(Histoire de Juliette)，荷兰，1797，第 5 卷，第319—320 页。

[14] 同上书，第 322—323 页。

[15] 同上书，第 324 页。

[16] 康德：《纯粹理性批判》，载《康德全集》，第 5 卷，第 33，47，55 页等。

[17] 莱布尼茨：《人类理智新论》(Nouveaux Essais L Entendement, Humain)，爱德曼(Erdmann)编，Berlin，1840，第 1 册，第 2 章，第 9 节，第 215 页。

[18] 请参阅《危险的关系》(Liaisons Dangerueses)，Inselverlag，亨利希 · 曼所作的导言。

[19] 康德：《道德学说的形而上学起源》(Metaphysische Anfaenge der Tugendlehre)，载《康德全集》，第 6 卷，第 408 页。

[20] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 58 页。

[21] 同上书，第 60—61 页。

[22] 斯宾诺莎：《伦理学》，第四部分，命题五十四，第 368 页。[译文参考贺麟译：《伦理学》(商务印书馆 1983 年版)，第 211 页。——译者注]

[23] 斯宾诺莎：《伦理学》，第四部分，命题五十四之附释，第 368 页。

[24] 康德：《道德学说的形而上学起源》，载《康德全集》，第 6 卷，第408 页。

[25] 同上书，第 409 页。

[26] 萨德：《朱莉埃特》，第 2 卷，第 114 页。

[27] 萨德：《朱莉埃特》，第 3 卷，第 282 页。

[28] 尼采：《重估一切价值》(Umwertung aller Werte)，载《尼采全集》(Werke)，克律纳(Kroener)编，第 8 卷，第 213 页。

[29] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 204 页。

[30] 杜伦(E.Duehren)在《新探索》(Neue Forschungen，Berlin，1904 年，第 453—454 页)中指出了这种联系。

[31] 尼采：《重估一切价值》，载《尼采全集》，第 8 卷，第 218 页。

[32] 萨德：《朱莉埃特》，第 1 卷，第 315—316 页。

[33] 尼采：《道德的谱系》(Genealogie der Moral)，载《尼采全集》，第 7 卷，第 321—322 页。

[34] 萨德：《朱莉埃特》，第 1 卷，第 300 页。

[35] 《朱斯蒂娜的故事》(Histoire de Justine)，荷兰，1797 年，第 4 卷，第 4 页。(同样引自杜伦的《新探索》，第 326—327 页。)

[36] 尼采：《道德的谱系》，载《尼采全集》，第 7 卷，第 433 页。[译文参考周红译：《道德的谱系》，三联书店 1992 年版，第 99 页。——译者注]

[37] 萨德：《贾斯廷的故事》，第 4 卷，第 7 页。

[38] 尼采：《遗著》(Nachlass)，载《尼采全集》，第 11 卷，第 214 页。

[39] 萨德：《朱莉埃特》，第 1 卷，第 208—209 页。

[40] 同上书，第 211—212 页。

[41] 尼采：《善与恶的彼岸》(Jenseits von Gut und Boese)，载《尼采全集》，第 3 卷，第 100 页。
[42] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 7 卷，第 108 页。
[43] 萨德：《朱莉埃特》，第 1 卷，第 313 页。
[44] 斯宾诺莎：《伦理学》，第四部分，附录 16。
[45] 同上书，命题五十，附释。
[46] 同上书，命题五十。
[47] 萨德：《朱莉埃特》，第 2 卷，第 125 页。
[48] 同上书，第 125 页。
[49] 尼采：《驳瓦格纳》(contra Wagner)，《尼采全集》，第 7 卷，第 204 页。
[50] 萨德：《朱莉埃特》，第 1 卷，第 313 页。
[51] 萨德：《朱莉埃特》，第 2 卷，第 126 页。
[52] 康德：《对美与崇高的感情的考察》(Beobachtungen ueber das Gefuehl des Schoenen und Erhabenen)，载《康德全集》，第 2 卷，第 215—216 页。
[53] 康德：《对美与崇高的感情的考察》，载《康德全集》，第 2 卷，第 215—216 页。
[54] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 11 卷，第 227—228 页。
[55] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》(Also sprach Zarathustra)，载《尼采全集》，第 6 卷，第 248 页。
[56] 尼采：《道德的谱系》，《尼采全集》，第 7 卷，第 421 页。
[57] 萨德：《朱莉埃特》，第 3 卷，第 78—79 页。
[58] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 126—127 页。
[59] 罗歇·盖洛瓦(Caillois)：《节日理论》(“Theorie de la Fete”)，载《法国新评论》，1940 年 1 月号，第 49 页。
[60] 请参阅罗歇·盖洛瓦：《节日理论》，《法国新评论》，1940 年 1 月号。
[61] 罗歇·盖洛瓦：《节日理论》，《法国新评论》，1940 年 1 月号，第 58—59 页。
[62] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 12 卷，第 364 页。
[63] 萨德：《朱莉埃特》，第 2 卷，第 81—82 页。
[64] 萨德：《朱莉埃特》，第 3 卷，第 172—173 页。
[65] 同上书，第 176—177 页。
[66] 多尔曼斯：《客厅哲学》，赫尔佩私人编选，第 267 页。
[67] 萨德：《朱莉埃特》，第 3 卷，第 176—177 页。
[68] 同上书，第 178—179 页。
[69] 同上书，第 188—189 页。
[70] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 261 页。
[71] 萨德：《朱莉埃特》，第 2 卷，第 273 页。
[72] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 379 页。
[73] 伯拉蒙：《阿兰和瓦尔古》(Aline et Valcour)，布鲁塞尔，1883，第 1 卷，第 58 页。
[74] 同上书，第 57 页。
[75] 维克多·雨果(Victor Hugo)：《人类礼仪》(L Homme qui rit)，第 8 卷，第 7 章。
[76] 萨德：《朱莉埃特》，第 4 卷，第 199 页。
[77] 参见萨德：《所多玛的 120 天》(Les 120 Journees de Sodome)，巴黎，1935，第 2 卷，第 308 页。
[78] 尼采：《瓦格纳事件》(Der Fall Wagner)，载《尼采全集》，第 8 卷，第 10 页。
[79] 布里福特(R.Briffault)：《母亲》(The Mothers)，纽约，1927，第 1 卷，第 119 页。
[80] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 11 卷，第 216 页。
[81] 尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 14 卷，第 273 页。
[82] 康德：《道德学说的形而上学起源》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)，载《康德全集》，同上书，第 4 卷，第 432 页。
[83] 尼采：《快乐的科学》(Die froeliche Wissenschaft)，载《尼采全集》，第 5 卷，第 275 页。请参阅：《道德的谱系》，载《尼采全集》，第 7 卷，第 267—271 页。
[84] 尼采：《快乐的科学》，载《尼采全集》，第 5 卷，第 275 页。
[85] 请参阅尼采：《遗著》，载《尼采全集》，第 11 卷，第 216 页。
[86] 参见勒普莱(Le Play)：《欧洲工人》(Les Ouvriers Europeens)，巴黎，1879，第 1

卷，特别是第133页及下两页。

[87] 萨德：《朱莉埃特》，第4卷，第303页及下两页。

[88] 请参阅萨德：《所多玛的120天》，第2卷，第72页。

[89] 请参阅萨德：《朱莉埃特》，第2卷，第234页注释。

[90] 多尔曼斯：《客厅哲学》，第185页。

[91] 参见德谟克利特(戴尔斯编)：《残篇》，278，柏林，1905，第2卷，第117—118页。

[92] 多尔曼斯：《客厅哲学》，第242页。

[93] 莱因纳赫(S. Reinach)：《乱伦禁忌和羞耻感》(La prohibition de L inceste et le sentiment de la pudeur)，载《祭祀、神话和宗教》(Cultes, Mythes et Religions)，巴黎，1905，第1卷，第157页。

[94] 多尔曼斯：《客厅哲学》，第238页。

[95] 同上书，第238—249页。

[96] 同上书，第238—239页。

[97] 萨德：《朱莉埃特》，第4卷，第240—244页。

[98] 多尔曼斯：《客厅哲学》，第263页。

[99] 伯拉蒙：《阿兰和瓦尔古》，第2卷，第181页及以下两页。

[100] 萨德：《朱莉埃特》，第5卷，第232页。

[101] 尼采：《快乐的科学》，载《尼采全集》，第5卷，第205页。

文化工业：作为大众欺骗的启蒙

一

如果社会学理论认为，客观宗教的基础已经不复存在了，前资本主义社会最后剩下的残渣余孽已经彻底消解，技术和社会层面上的分化和专业化已经确立起来，而所有这些造成了文化混乱的局面，那么，人们通常都会认为这是谎言；因为在今天，文化给一切事物都贴上了同样的标签。电影、广播和杂志制造了一个系统。不仅各个部分之间能够取得一致，各个部分在整体上也能够取得一致。甚至对那些政治上针锋相对的人来说，他们的审美活动也总是满怀热情，对钢铁机器的节奏韵律充满褒扬和赞颂。不管是在权威国家，还是在其他地方，装潢精美的工业管理建筑和展览中心到处都是一模一样。辉煌雄伟的塔楼鳞次栉比，映射出具有国际影响的出色规划，按照这个规划，一系列企业如雨后的春笋突飞猛进地发展起来，这些企业的标志，就是周围一片片灰暗的房屋，而各种商业场所也散落在龌龊而阴郁的城市之中。在钢筋水泥构筑的城市中心的周围，是看起来像贫民窟似的旧房子，而坐落在城市周边地区的新别墅，则以其先进的技术备受称赞，不过，对那些简易房屋来说，过不了多久，它们就会像空罐头盒一样被抛弃掉。城市建房规划是专门为个人设计的，即带有一个小型卫生间的独立单元，然

而，这样的设计却使这些个人越来越屈服于他的对手：资本主义的绝对权力。正因为城市居民本身就是生产者和消费者，所以他们为了工作和享受，都搬到了市中心，他们的居住单元，也都聚集成了井井有条的住宅群。宏观和微观之间所形成的这种非常显著的一致性，恰恰反映了人们所具有的文化模式：在这里，普遍性和特殊性已经假惺惺地统一起来了。在垄断下，所有大众文化都是一致的，它通过人为的方式生产出来的框架结构，也开始明显地表现出来。那些高高在上的人不再有意地回避垄断：暴力变得越来越公开化，权力也迅速膨胀起来。电影和广播不再需要装扮成艺术了，它们已经变成了公平的交易，为了对它们所精心生产出来的废品进行评价，真理被转化成了意识形态。它们把自己称作是工业；而且，一旦总裁的收入被公布出来，人们也就不再怀疑这些最终产品的社会效用了。

利益群体总喜欢从技术的角度来解释文化工业。据说，正因为千百万人参与了这一再生产过程，所以这种再生产不仅是必需的，而且无论何地都需要用统一的需求来满足统一的产品。人们经常从技术的角度出发，认为少数的生产中心与大量分散的消费者之间的对立，需要用管理所决定的组织和计划来解决。而且，各种生产标准也首先是以消费者的需求为基础的，正因为如此，人们才会顺顺当当地接受这些标准。结果，在这种统一的体系中，制造与上述能够产生反作用的需求之间便形成了一种循环，而且越演越烈。然而，却没有人提出，技术用来获得支配社会的权力的基础，正是那些支配社会的最强大的经济权力。技术合理性已经变成了支配合理性本身，具有了社会异化于自身的强制本性。汽车、炸弹和电影将所有事物都联成了一个整体，直到它们所包含的夷平因素演变成一种邪恶的力量。文化工业的技术，通过祛除掉社会劳动和社会系统这两种逻辑之间的区别，实现了标准化和大众生产。这一切，并不是技术运动规律所产生的结果，而是由今天经济所行使的功能造成的。需求不再受中央控制了，相反，它为个人意识的控制作用所约束。电话和广播具有两种截然不同的作用，这简

直可以说是一种飞跃。电话还依然可以使每个人成为一个主体，使每个主体成为自由的主体。而广播则完全是民主的：它使所有的参与者都变成了听众，使所有听众都被迫去收听几乎完全雷同的节目。人们还没有设计出解答器，私人不可以随便设立电台。因此，所有人都被纳入到了真伪难辨的“业余爱好者”的范围之中，而且不得不接受这样的组织形式。在官方广播中，人们从公共生活那里形成的所有自发性都受到了控制，都受到了训练有素的监听者、视听领域的竞争者以及各种经过专家筛选的官方广播节目的影响。对那些很有才干的节目制作人来说，早在他们借助工业把自己展现出来以前，他们就已经把自己划入到工业范围以内了；否则，他们不会如此投入地从事这项工作。公众的态度，在名义上和实际上都支持着文化工业体系，因此它也是这个体系的一部分，并没有被排除在外。如果某个艺术部门所遵循的程式与某个具有不同媒介和内容的部门相同，如果广播肥皂剧的戏剧情节变成了一种可供利用的素材，用来说明如何控制音乐体验的两种极端形式(爵士乐和廉价的模仿)的各种技术问题，如果贝多芬交响乐中的一个乐章被野蛮地“改编”成一段电影音乐，或者托尔斯泰的小说被同样篡改为电影脚本，那么我们与其说这样做是为了满足公众自发的愿望，还不如说是在夸夸其谈。如果我们解释了这些技术机制和人事机构所固有的现象，我们就进一步接近了事实，当然，这些机制和机构从头到尾都不过是经济选择机制的一部分。除此之外，所有权力执行机构还达成了这样的共识，或者至少说是一种决定作用，即任何生产方式和制裁方式都必须符合它们自己所确立的法则以及对消费者所持有的观念，总之，必须符合它们自身。

在我们的时代，社会的客观趋势是以公司经理们的主观秘密决定表现出来的，他们中间最重要的人物掌管着最强大的工业部门，如钢铁、石油、电力和化工等部门。相比而言，文化垄断就显得弱一些，并带有一定的依赖性。如果文化垄断在大众社会中的活动领域(在这个领域里，生产出来的是一种特殊形式的商品，不论怎样，这一商品都已经与

随心所欲的自由主义和犹太知识分子十分紧密地联系起来了)并不在于实施一系列的清洗运动，那么它们就不可能不姑息真正的掌权者。最有实力的广播公司离不开电力工业，电影工业也离不开银行，这就是整个领域的特点，对其各个分支机构来说，它们在经济上也都相互交织着。所有行业都这样紧密地联系在一起，而且，人们一旦把注意力集中起来，就会忽略不同企业和技术分支部门之间的界线。文化工业的一致性，恰恰预示着政治领域将要发生的事件。当然各类企业之间有着明显的不同，各类不同价位的杂志所讲述的故事之间也各不相同，不过，所有这些并非取决于主观因素，而取决于消费者的分类、组织和标定。某些东西是提供给所有人的，谁也摆脱不掉；与此同时，各种区别也应该得到强调和扩充。能够引起公众关注的是，批量生产的产品不仅具有不同的质量，而且也有一定的等级次序，这样，完整的量化原则也就变得更完备了。每个人都似乎会自发地按照他先前确定和索引好的层面来行动，选择适合于他这种类型人的批量产品的类型。消费者的统计数据经常可以在组织研究的图表上反映出来，并根据收入状况被分成不同的群体，分成红色、绿色和蓝色等区域；这样，技术变成了用于各种宣传的工具。

如果我们证明了所有被强行划分开来的产品最终都是相同的，那么我们也就看清了这一程序如何形成的问题。从根本上说，克莱斯勒公司与通用汽车公司的产品之间的区别，不过是好奇心不同的孩子们所产生的幻觉而已。鉴赏家们之所以能够指出各种产品的优劣，只不过是为了维持竞争的假象和选择的范围罢了。华纳兄弟公司和迈尔公司的产品也属于同样的情况。然而，甚至对那些由一个公司生产的价格较高与价格较低的产品来说，它们之间的差别也越来越小了：就拿汽车工业来说吧，汽缸数量、容量以及专利部件之间的细微差别已经不太大了；对电影公司来说，电影明星的数量，对技术、劳动和设备的过度利用，以及对新近心理学程式的引介，也都属于同样的情形。普遍的业绩标准就是“知名产品”的总额，以及公开投资的总额。文化工业变

化多样的预算，与产品的实际价值及其所固有的价值是不相符的。就它的技术媒介来说，也越来越统一起来了。电视的目的就是要把电影和广播综合在一起，它之所以还没有能够做到这一点，是因为各个利益集团还没有达成一致，不过，电视迟早要产生巨大的影响，它会使审美迅速陷入极端贫困的状态，以至于在将来，所有罩在工业文化产品上的厚重的面纱都将被打开，都会以嘲弄的方式实现瓦格纳的总体艺术作品(Gesamtkunstwerk)之梦，所有艺术都会融入在一件作品之中。语词、图像和音乐的结合，将要比《特里斯坦》(Tristan)更加完美，因为各种感性的成分既在表面上恰如其分地反映了社会现实，又从根本上体现在了同样的技术进步之中，变成了具有其特定内容的统一体。这一过程整合了所有生产要素：从电影改编成的小说，到最后制作成的音响效果。所有这一切，都是投资资本取得的成就，资本已经变成了绝对的主人，被深深地印在了在生产线上劳作的被剥夺者的心灵之中；无论制片人选择了什么样的情节，每部影片的内容都不过如此。

二

一个人只要有了闲暇时间，就不得不接受文化制造商提供给他的产品。康德的形式主义还依然期待个人的作用，在他看来，个人完全可以在各种各样的感性经验与基本概念之间建立一定的联系；然而，工业却掠夺了个人的这种作用。一旦它首先为消费者提供了服务，就会将消费者图式化。康德认为，心灵中有一种秘密机制，能够对直接的意图作出筹划，并借此方式使其切合于纯粹理性的体系。然而在今天，这种秘密已经被揭穿了。如果说这种机制所针对的是所有表象，那么这些表象却是由那些可以用来支持经验数据的机制，或者说是文化工业计划好了的，事实上，社会权力对文化工业产生了强制作用，尽管我们始终在努力使这种权力理性化，但它依然是非理性的；不仅如此，商业

机构也拥有着这种我们无法摆脱的力量，因而使人们对这种控制作用产生了一种人为的印象。这样，再也没有什么可供消费者分类的东西了。为大众的艺术已经粉碎了人们的梦想，不过，它与批判唯心主义始终回避的梦幻唯心主义信条还是一致的。一切都来自意识：马勒伯朗士和贝克莱都认为，万事万物皆起源于上帝的意识；对大众意识来说，一切也都是从制造商们的意识中来的。不但颠来倒去的流行歌曲、电影明星和肥皂剧具有僵化不变的模式，而且娱乐本身的特定内容也是从这里产生出来的，它的变化也不过是表面上的变化。细节是可以变的。在流行歌曲中，比较短的间奏可以产生某种效果，英雄突然间产生的失态(他可以把这种失态看成是一种有益健康的运动)，情人从男明星那里所受到的粗暴对待，以及男明星对备受宠爱的女继承人的藐视，所有这些细节，都像其他细节一样，是早就被制定好了的陈词滥调，可用来安插在任何地方；在完成整个计划的过程中，这些细节能够完成的都不过是分配给它们的任务。它们得以存在的全部理由，就是作为计划的组成部分来证明计划。只要电影一开演，结局会怎样，谁会得到赞赏，谁会受到惩罚，谁会被人们忘却，这一切就都已经清清楚楚了。在轻音乐中，一旦受过训练的耳朵听到流行歌曲的第一句，他就会猜到接下去将是什么东西，而当歌曲确实这样继续下来的时候，他就会感到很得意。对短篇小说来说，必须严格坚持适当的篇幅。甚至插科打诨、切身感受和开玩笑也得像它们所处的背景一样，都是被计算好了的。这些细节是专家们的责任，它们的范围不大，人们在办公室里就可以很容易把它们配备好。文化工业的发展使效果、修饰以及技术细节获得凌驾于作品本身的优势地位，尽管它们曾经表达过某种观念，但是后来却与观念一起消融了。当细节赢得了自由的时候，它就变成了反叛，从浪漫主义时期到表现主义时期，细节都宣称自己所表达的是自由，是对抗组织的一种工具。在音乐中，单纯的和声效果消除了对整体形式的意识；在绘画中，对各种色彩的强调削弱了构图的效果；在小说中，心理描写变得比小说框架更重要。而所有这些，恰恰

是文化工业的总体性所带来的结果。尽管文化只能与各种感受有关，但文化还是消除了它们拒不妥协的特征，使它们遵循着固定的程式，而不是作品本身。整体和部分一样，都遭受到了同样的命运。整体必然与细节毫无关系，就像在一位成功人士的经历中，每一件事都可以当作一种描述或一个证据，然而，这一切都不过是所有那些荒唐事件的总和。我们所说的具有支配地位的观念，就像一个文件，能提供某种次序，却不是前后一贯的。整体和部分都是一样的；它们既没有反题，也没有联系。它们预先安排的和谐，对那些为人们所追求的资产阶级的杰出艺术作品来说，简直是一种嘲弄。在德国，专政所带来的死气沉沉的寂静，已经笼罩在民主时代最欢快的影像上了。

整个世界都要通过文化工业的过滤。正因为电影总是想去制造常规观念的世界，所以，常看电影的人也会把外部世界当成他刚刚看过的影片的延伸，这些人的过去经验变成了制片人的准则。他复制经验客体的技术越严谨无误，人们现在就越容易产生错觉，以为外部世界就是银幕上所呈现的世界那样，是直接和延续的。自从有声电影迅速崛起以后，这种原则通过机械化再生产得到了进一步的增强。真实生活再也与电影分不开了。有声电影远远超过了幻想的戏剧，对观众来说，它没有留下任何想象和思考的空间，观众不能在影片结构之内作出反应，他们尽管会偏离精确的细节，却不会丢掉故事的主线；就这样，电影强迫它的受害者直接把它等同于现实。对大众媒体消费者来说，想象力和自发性所受到的障碍不必追溯到任何心理机制上去；他应该把这些能力的丧失归因于产品本身的客观属性，尤其要归因于其中最有特点的产品，即有声电影。不可否认的是，有声电影的如此设计，使人们需要借助反应迅速的观察和经验才能全面欣赏它；而电影观赏者如果不想漏掉连续的事件，就不可能保持持续的思想。即使反应是半自动的，但也没有留给他们任何想象的空间。那些被电影世界以及其中的形象、手势和语言深深吸引住的人，不再满足于真正创造世界的东西，不过，他们也不必把生活建立在电影放映的具体机制上。他们所看过

的所有影片和娱乐业的产品，教会了他们要期待什么；同时，他们也会自动地作出反应。工业社会的力量留在了人类的心灵中。娱乐制造商知道，即使消费者心烦意乱，仍然会消费他们的产品，因为每一个产品都是巨大的经济机器的模型，这些经济机器无论是在工作的时候，还是在闲置的时候，都会像作品那样，为大众提供有力的支持。没有人会从每一个有声电影或每一个广播节目中推断出社会效果，但是社会效果却是为所有人共同分享的。整个文化工业把人类塑造成能够在每个产品中都可以进行不断再生产的类型。在这一过程中，从制片人到妇女俱乐部，所有机构都在小心谨慎地保证这种心态的简单再生产不会以任何方式得到细致的描绘和扩充。

西方的艺术史学家和文化卫道士们错了，因为他们总是在抱怨，用风格来决定力量的基础已经土崩瓦解了。对机械再生产的目的来说，特别是当文化行家们(cognoscenti)极力颂扬前资本主义的淳朴历史的时候，任何事物的固定配备，甚至是尚未完全形成的配备，都要比任何普遍的、严谨的和通行的“真实风格”高出一筹。帕莱斯特里纳绝对不会像纯粹派音乐家那样，把每个未准备好或未解决好的不和谐音符删除掉的，而会像爵士乐音乐家那样，不拒绝使用任何比较杂乱的音符。如果要把莫扎特的音乐改变成爵士乐的话，那么这不仅是对莫扎特音乐中某些严肃和重要的内容的改变，而且也是对莫扎特音乐旋律的改变，而莫扎特的旋律比我们今天通行的要简单得多。中世纪的建筑家们在仔细研究教堂窗户和雕塑的主题时，绝对不会像制片厂的某些机构在最终通过选题之前，对巴尔扎克和雨果的作品进行细致检查那样苛刻。中世纪的神学家们在根据更仁爱的神圣教义的规定，来决定让罪孽深重的人究竟受到多大程度的苦难时，也绝对不会像蹩脚史诗的杜撰者在计算英雄究竟要经历过多少苦难，或者是小姐的裙边究竟要提到什么样的确切高度等问题时那样细致。不管是被禁止的，还是被许可的，是明显的、还是含蓄的，是通俗的、还是晦涩的，各种目录不仅规定了自由的区域，也规定了其中所蕴涵的至高无上的权力。根据目录，任何事

物都变成了被设计出来的细节。就像它的对立面先锋艺术一样，娱乐工业也借助符咒的力量，确立了自己的语言，确立了自己的语法和词汇。要想获得符合原有模式的新效果，就会持续不断地产生某种压力，这种压力变成了另一种规则，每当新的效果带来脱离原有秩序的危险时，这一规则就会进一步强化习俗的力量。每个细节都固定不变，如果它不是与生俱来或一见中意的事物，那么什么都不会出现。而对那些演艺明星来说，不管是生产还是再生产，他们都会以同样的热情自如流畅地使用这种语言，似乎在很久以前，这种语言就已经以沉默的方式存在着了。这就是在生产领域中的自然理想，它的影响越有力，就会形成越完美的技术，用来消除成品与日常生活之间的紧张关系。本质而言，这样一种例行化过程，既是一种悖论，又带有嘲讽的意味，在文化工业所产生的一切事物中，人们可以察觉到这种情况，然而它却总是占有优势地位。当一个爵士乐手在演奏一段严肃音乐，一段贝多芬最简单的小步舞曲的时候，他在不经意间就会切分原来的音乐，当别人要求他按照正常的节拍来分节演奏时，他就会露出不屑一顾的微笑。可以说，这是一种“自然”，它已经被某种特殊媒介所产生的持久的、过度的需要复杂化了，这种自然既构成了某种新的风格，同时也变成了一种“非文化体系，就此而言，如果说谈论野蛮的风格真的有什么意义的话，那么人们甚至可能会承认一种特定的‘风格统一体’了”[1]。

这种风格化形式的普遍约束，甚至超出了那些官方制裁和禁令的范围；今天，人们很容易接受不遵照 32 节拍或第 9 音域的规定而写成的流行歌曲，而不接受那些包含最缜密的旋律或和声细节、却没有独特风格的流行歌曲。无论何时，只要奥森·威尔斯(Orsen Welles)触犯了商业规则，他都会得到原谅，因为人们认为他偏离规范的做法，完全是可以预计到的事情，这种做法可以更有力地证明系统的有效性。明星和导演必须很“自然”地生产出具有一定技术特点的风格，使人们能够适应它，同时，对这种风格的限制也发展到了非常细致的程度，先锋派在精心设计自己的作品用来对抗真理的时候，也不过如此。在文化工业

的所有分支领域里，谁要具备了这种不可多得的能力，能够不断履行自然风格所要求的义务，那么这种能力就会变成一种效率的标准。不管他们说什么或怎么说，它必须像逻辑实证主义那样，用日常语言来衡量。制片人是专家。风格需要它能够吸收和消费的惊人的生产力。它会像恶魔一般，僭越人们以往从文化习俗的角度出发对真实风格与伪造风格之间的区分。一种风格之所以被称为是伪造的，是因为它没有依据形式的那种无法驾御的冲动而被强行制造出来。然而，文化工业的所有要素，却都是在同样的机制下，在贴着同样标签的行话中生产出来的。艺术专家，以及主办人和审查官之间有关那些完全超出可信性范围的谎言的争吵，已经证明今天不再有审美的内在张力了，剩下的只有各种杂乱无章的兴趣。有时候，专家们也许可以在最后残存下来的客观独立性中找到自己的避风港，但他们的声誉已经与教会的商业政治或制造文化商品的企业发生了冲突。不过，从根本上说，当有关当局开始讨论这些问题的时候，事物本身已经被对象化了，已经成为了切实可行的力量。甚至在查诺克(Zanuck)接受圣伯纳得特(Saint Bernadette)以前，圣伯纳得特就已经被后来的圣徒传记作者当成是所有利益集团的传声筒了。这就是后来被称之为性格情感的东西。因此，所谓文化工业的风格已经不再需要通过抑制无法驾御的物质冲动来检验自身了，它本身就是对风格的否定。普遍与特殊之间的调和，规范与特定的需求之间的调和以及惟独能够为风格提供本质的、有意义的内容的成就，都是无效的，因为它们连所有对立两极之间最微弱的紧张状态都消除掉了：这些相互协调的极端状态软弱无力地统一了起来；普遍替代了特殊，或者相反。

尽管如此，这种漫画式的风格还没有超出过去真实风格的范围。在文化工业中，真实风格的观念似乎变成了支配的审美等价物。人们经常把风格看成是审美的规定性，看成是对似水年华的浪漫梦想。风格的统一性不仅仅是基督教中世纪的统一性，而且还是文艺复兴时期的统一性，在每一种情形里，它都表达了社会权力的不同结构，而不是那

些受到普遍性遮蔽的被压迫者的模糊经验。伟大的艺术家从来就不可能把这种风格完美无瑕地展现出来，而是把风格作为一种能够让自己变得更加坚强的力量，作为一种否定性的真理，用来反对那些用极其混乱的方式来表现痛苦的做法。因此，他们的作品风格所表达的是那些生活中还没有被考虑到就已经流逝了的力量。莫扎特的音乐，就是这种被称之为古典艺术的艺术形式，它所表现出来的客观倾向，与它所体现的风格是不同的。到了后来，像勋伯格和毕加索这样的艺术家，则根本不相信所谓的风格，更重要的是，他们甚至认为风格是隶属于事物的逻辑的。达达主义和表现主义都把风格的不真实性，看作是今天在歌手们低缓杂乱的吟唱中，在电影明星精心设计出来的光彩形象中，以及在以农民的简陋棚屋为主题的专业摄影中所取得的胜利。风格是所有艺术作品的保证。我们只有通过风格，才能将所有表达划归到具有普遍性的支配形式之中，划归到音乐、绘画或语词的语言之中，才会有希望将其与真实普遍性的观念调和起来。要想获得这样的保证，艺术作品就应该通过为传统的社会形式提供一种新形态，而这一切是很必要的，就像它很有必要把自己伪装起来一样。我们不仅要无条件地对真实的生活形式作出假定，而且要使这些形式派生出来的审美得到实现。从这个意义上说，艺术的要求也同样是意识形态的要求。然而，只有在与把风格作为历史记载这种传统的对峙中，艺术才能够表现苦难。这种能够使艺术作品超越现实的因素，并不是从风格那里形成的；同时也不是一种已经实现的和谐，不是形式和内容、内在与外在、个人与社会之间所形成的值得怀疑的一致性；只有在不一致的情况下，我们才有可能发现这些特征：对一致性的迫切寻求必然会导致失败。为了避免出现这种失败，所有伟大的艺术作品都会在风格上实现一种自我否定，而拙劣的作品则常常要依赖于与其他作品的相似性，依赖于一种具有替代性特征的一致性。

在文化工业中，这种模仿最终变成了绝对的模仿。一切业已消失，仅仅剩下了风格，于是，文化工业戳穿了风格的秘密：即对社会等

级秩序的遵从。今天，自从人们把精神创造总结成文化，并使其中性化以后，审美的野蛮特性就使那些能够对精神创造造成威胁的因素荡然无存了。当人们谈论文化的时候，恰恰是在与文化作对。文化已经变成了一种很普通的说法，已经被带进了行政领域，具有了图式化、索引和分类的涵义。很明显，这也是一种工业化，结果，依据这种文化观念，文化已经变成了归类活动。所有知识生产领域也采用了同样的方式，服务于同样的目的，从晚上下班到次日早晨上班，所有这些都占据着人们的感受，与此同时，人们在一整天的劳动过程中，也留下了这样的印记。正是这种归类活动，以嘲讽的方式满足了同一文化的概念，而这一概念恰恰是人格哲学家们用来对抗大众文化的武器。

三

因此，作为所有风格中最僵化的风格，文化工业变成了自由主义的目的，而自由主义却被人们谴责为最缺乏风格的。文化工业不仅在范畴和内容上来源于自由主义，如驯服的自然主义、轻歌剧和讽刺剧等，而且现代文化垄断也构成了经济领域及其相应的企业类型，尽管眼下在其他领域正在逐渐解体，但是其经营领域的部分机构还是维持了下来。如果这种机构并不固守于自己的事务，而具有适当的弹性，就很有可能在娱乐业中开辟出一条道路。即使特殊的品牌偏离了行业规范，它也要隶属于该行业，就像土地改革者也隶属于资本主义制度一样。从现实主义的角度来说，不一致之处恰恰是那些新的商业观念的标志。在现代社会的大众之声中，控告几乎是听不到的；如果这样的话，敏感的人就会察觉到那些能够很快调和不同意见的标记。公众与领导之间的差别越是不可测的，每个人获得显赫地位的余地就越大，他可以凭借安排周密的独创性展现自己的高贵地位。因此，在文化工业中，自由的取向可以为那些有能力的人广开门路。今天，市场还依然可以产生这

种有效的作用，尽管它已经受到了精确的控制；正因为有了市场的自由，因此在艺术及其他领域的鼎盛时期，那些生性愚笨的人也就有了他们渴求的自由。显而易见，文化工业体系是从更加自由的工业国家，以及诸如电影、广播、爵士乐和杂志等所有富有特色的媒介中形成的，所以它在这些方面也繁荣了起来。当然，文化工业的进步，还离不开资本之普遍法则的根源。古蒙(Goumont)和帕泰(Pathé)、乌尔斯坦因(Ullstein)和胡根堡(Hugenberg)都成功地迎合了国际潮流；世界大战和经济危机以后，欧洲经济对美国经济的依赖也是一个重要因素。人们相信，文化工业的野蛮特性是"文化滞后论"的结果，美国意识已经跟不上技术发展的脚步了，然而，这种想法是错误的。法西斯主义之前的欧洲也没有跟上文化垄断的趋势。但是，这种滞后却使知识分子和创造力获得了很大程度上的独立性，使他们变成了生存的最后代表，尽管他们显得很凄凉。在德国，民主控制并没有能够无孔不入地渗透在生活之中，这使整个国家陷入了一种尴尬的境地。许多不需要进入市场机制里的事物进入了欧洲各个国家。德国的教育体制、大学、按照艺术标准建造的剧院、规模庞大的交响乐团以及博物馆等，都享有国家的庇护。尽管政治权力、国家和市政当局从绝对主义那里构建了这些制度，但它们还是像19世纪的君主和封建主那样，将这些制度排除在支配市场的权力范围之外，使它们获得了一定的自由。到了后来，强大的艺术根本不必考虑市场供求关系，它们的抵抗力越来越强，远远超出了庇护它们的现实力量。对市场本身而言，那些有一定的质量却没有什么用处的东西，转化成了购买力；通过这种方式，某些受人尊敬的文学和音乐出版社就能够为作者提供帮助了，因为这些作者所能带来的利润并不比鉴赏家们多。然而，能够彻底牵制艺术家的却是压力本身(以及随之而来的巨大威胁)，因为他们总得以审美专家的身份去适应商业生活。以前，就拿康德和休谟来说吧，他们在信上经常签下"您最谦卑和恭顺的仆人"等字样，然而同时却在暗中捣毁神殿和祭坛的基石。今天，他们则开始用昵称来称呼政府首脑了，但是在每项艺术活动中，

他们都在这些无知的主人面前俯首称是。在一个世纪之前，托克维尔就曾作出过鞭辟入里的分析。在私人文化垄断下，“暴君使身体获得了自由，却把矛头指向了灵魂。统治者不再说：你必须像我那样思考，否则就割掉你的头；而是说：你可以自由思考，不用像我那样；你的生命，你的财产，你的任何东西都应该是你的，不过，从这一天起，你在我们中间就变成一个陌生人了”。[2]不遵从意味着在经济上和精神上的软弱无力，意味着“受雇于自己”。当外来的人被排除在外，他就很容易被认为是无能的人。然而在今天，物质生产中的供求机制正在瓦解，而上层建筑则在统治者的偏好中变成了一种辖制。消费者总是那些工人、雇员、农民和地位偏下的中产阶级。资本主义生产从身体和灵魂上都对他们进行了限制，使他们成为孤立无助的牺牲品。相比于自身而言，统治者总是很自然、很严厉地对他们施加道德压力，今天，受骗的大众甚至要比那些成功人士更容易受到成功神话的迷惑。他们始终固守着奴役他们的意识形态。普通人热爱着对他们的不公，这种力量甚至比当权者的狡诈还要强大，甚至比严厉刻板的海斯局*还要强大，就像特殊的伟大历史时期，会激起比它还要强大的敌对势力一样，如所谓的法庭恐怖即是如此。普通人更需要米老鼠，而不是悲剧性的嘉宝；更需要唐老鸭，而不是贝蒂·布普(Betty Boop)。工业常常对它自己极力鼓动的东西进行表决。如果某个企业没有完全履行与正在走下坡路的影星签订的合同，那么这一损失将是整个制度合法的支出。只有通过采用比较狡猾的方式，迎合人们对这种无用之物的需求，才能在总体上保证制度的和谐。尽管文化是民主的，文化把特权分配给了所有人，但是，鉴赏家和专家还是受到了人们的蔑视，因为他们总是显得很招摇，宣称自己比别人知道得更多。从意识形态的休战协议看，循规蹈矩的购买者和厚颜无耻的供应商都得到了实现。结果，同样的东西便被不断生产出来了。

---

* 海斯局是1934年在好莱坞设立的检查机构。——译者注

这种不断维持着的同一性也同样统治着人们与过去的联系。与最近出现的自由主义阶段相比，大众文化也迎来了自己的新阶段，那就是将所有新生事物排除在外。机器始终在同一个地方运转着。它在决定消费的同时，把所有未经检验的事物都当成风险排除在外。就拿手稿来说吧，如果它没有得到畅销书作家的首肯，那么制片商就会对其持有一种怀疑态度。正因如此，才会有人们对各种观念、新奇和令人惊诧的事物无休无止的讨论，以及人们认为理所当然却从来没有存在过的东西。速度和力度都在为这一趋势服务。任何事物都无法保持原样；一切都得连续不断地运作下去，都得保持运动状态。因为只有机械生产和再生产的节奏取得全面的胜利，才能保证什么都不会改变，保证不合时宜的事物不会出现。谁要是想对已经确切无疑的文化目录加以补充，那么谁就等于在投机取巧。诸如独幕剧、短篇小说、问题电影或流行歌曲这样的僵化形式，都是近来自由主义品味的标准化和平均化的类型，它们已经受到了以上威胁。在最高文化机构里，任何工作都只能在两个经理之间达成一致，不管他们是从基层贸易部门中来的，还是从学院里来的，他们早就对所谓的客观精神有所了解，并已经将其合理化了。有人也许会认为，无所不在的权威机构已经把这些材料筛选过了，已经为文化商品草拟了一份官方目录，这份目录是专门提供现有的大众产品流水线的。这些观念已经被柏拉图编了号，涂写在文化天穹之中，事实上，这些数目根本不可能增加，它们是永恒不变的。

其实，早在文化工业出现以前，娱乐和文化工业的所有要素就已经存在了。一直到今天，它们都是自上而下被承袭下来的。文化工业引以自豪的是，它凭借自己的力量，把先前笨拙的艺术转换成为消费领域以内的东西，并使其成为一项原则，文化工业抛弃了艺术原来那种粗鲁而又天真的特征，把艺术提升为一种商品类型。它越变得绝对，就越会无情地把所有不属于上述范围的事物逼入绝境，或者让它入伙，这样，这些事物就会变得越加优雅而高贵，最终将贝多芬和巴黎赌场结合起来。文化工业取得了双重胜利：它从外部祛除了真理，同时又在内

部用谎言把真理重建起来。就轻松艺术而言，消遣并不是一种颓废的形式。有人抱怨说，它是对纯粹表达之理想的背叛，然而，这些人还仍然对社会抱有幻想。资产阶级的纯粹艺术把自自己实在化了，变成了一种与物质世界所发生的事件相对照的自由世界，它从一开始就排除了低层人民，以及存在于这些阶层之中的真实的普遍性，艺术从虚假普遍性的目标中得到了自由，它凭借这种自由而恪守诺言。对有些人来说，严肃艺术与自己无关，因为生活的艰辛和压抑是对严肃的嘲弄，如果他们的时间不全花在维持生产线正常运行的劳动上，他们就应该感到很高兴了。轻松艺术是自主性艺术的影子，是社会对严肃艺术所持有的恶意。正因为严肃艺术有了社会前提，所以它必然会逐渐衰落下去，然而，也正是这样的真相，反而造成了轻松艺术具有合法性的假象。分工本身就是真理：它至少把文化的消极作用表现出来，因为文化是由不同领域构成的。同时，这种对立的局面几乎不可能把轻松艺术纳入到严肃艺术之中，或者把后者纳入到前者之中。不过，文化工业却想极力促成这件事情。对于文化工业来说，马戏、西洋镜和妓院的怪诞与勋伯格和卡尔·克劳斯(Karl Kraus)的怪诞都会使它感到很尴尬。于是，爵士乐演奏家贝尼·古德曼(Benny Goodman)与布达佩斯弦乐四重奏一并出现了，单从节奏上说，他们要比任何爱好音乐的单簧管演奏家更古板一些，因为布达佩斯演奏家们的风格同隆巴多(Guy Lombardo)一样，总是显得一板一眼，嗲声嗲气。这里，所有粗俗、愚蠢和莽撞都不重要。文化工业总想借助自身的完美形象，不断对那些半路出家的音乐爱好者进行控制和驯化，把原来那些没有用的东西全部扔掉，文化工业允许他们犯一些无法挽回的错误，如果没有这些错误，人们就不会认识到所谓的高雅风格究竟有什么样的标准。不过，这里却出现了新的情况：艺术和消遣这两种不可调和的文化因素都服务于同一个目标，都服从于同一套虚假程式：即所谓文化工业的总体性。所有文化工业都包含着重复的因素。文化工业独具特色的创新，不过是不断改进的大规模生产方式而已，这并不是制度以外的事情。这充分

说明，所有消费者的兴趣都是以技术而不是以内容为导向的，这些内容始终都在无休无止地重复着，不断地腐烂掉，让人们半信半疑。局外人所崇拜的社会权力，要想更有效地显现出自己的价值，就应该求助于那些注入了技术和技能成分，而且又无所不在的固定模式，而不是那些内容稍纵即逝的已经腐烂掉了的意识形态。

不过，文化工业还依然是保留着娱乐的成分。文化工业对消费者的影响是通过娱乐确立起来的；公开宣布的法令并不会对此产生破坏作用，相反，娱乐规则中所固有的敌意倒会产生这样的作用，因为这种敌意比它针对自己的敌意还要强。既然文化工业的所有趋势都深深扎根于整个社会的公共生活之中，这一地区的市场就会对其产生推动作用。因此，需求还没有被纯粹的服从所代替。众所周知，第一次世界大战之前，制片业大规模重组和扩张的物质前提，就是通过票房纪录来确定满足公众需要的程度，而电影刚刚产生的时候，人们还没有认识到这种做法是极其必要的。甚至在今天，制片业巨头们还持有这样的观点，他们或多或少把流行歌曲当成了一种标准，从来没有诉诸相反的标准，即一种真值判断。商业就是他们的意识形态。毫无疑问，文化工业的权力是建立在认同被制造出来的需求的基础上，而不是简单地建立在对立的基础上，即使这种对立是彻底掌握权力与彻底丧失无力之间的对立。晚期资本主义的娱乐是劳动的延伸。人们追求它是为了从机械劳动中解脱出来，养精蓄锐以便再次投入劳动。然而，与此同时，机械化在人的休闲和幸福方面也会产生巨大作用，它能够对消遣商品生产产生巨大的决定作用，于是，人们的经验就不可避免地变成了劳动过程本身的残余影像。表面上的内容变成了褪了色的前景；而浸入其中的则是标准化操作的自动化过程。人们要想摆脱劳动过程中，在工厂或办公室里发生的任何事情，就必须在闲暇时间里不断接近它们。所有的消遣都在承受着这种无法医治的痛苦。快乐变成了厌烦，因为人们不需要作出任何努力，就可以快乐下去，他们只要按照老掉牙的程序严格操作下去就行了。不要指望观众能独立思考：产品规定了每一个反

应，这种规定并不是通过自然结构，而是通过符号作出的，因为人们一旦进行了反思，这种结构就会瓦解掉。文化工业真是煞费了苦心，它将所有需要思考的逻辑联系都割断了。任何发展都必须尽可能从最近出现的情况出发，并从整体观念出发。对于那些专心致志的电影爱好者来说，任何个别的场景都可以向他展现全部内容。甚至那些被设定的形式看起来也是很危险的，尽管这些形式可能很拙劣，但还是提供了某种意义，不过，惟有那些毫无意义的形式，他们才乐于接受。在旧有模式中，那些根据性格和事态的发展而发展出来的情节被毫不留情地删除掉了。相反，编剧需要考虑的是，下一步究竟要采取什么样的手段，才能在特殊情境下产生最让人吃惊的效果。编剧精心编排出来的离奇情节打断了故事的线索。就像恶作剧一样，整个故事的发展最后变成了毫无意义的废话，这就是流行艺术的合法成分，不管是滑稽剧和小丑，还是卓别林和马克斯兄弟，都是这种真实类型的最明显的例子。尽管在格里·加尔森(Greer Garson)和贝蒂·戴维斯(Bette Davis)主演的影片中，前后一致的社会心理学个案研究设定了某种比较连贯的情节，但是，在标新立异的歌词中，在恐怖片和卡通片里，上述情形还依然对自己作出了全盘肯定。于是，观念，连同悲剧和喜剧所要表现的东西，都已经被搞得支离破碎，残缺不全。要想写出标新立异的歌曲，就必须把所谓的意义彻底丢在一旁，就像精神分析的创始人和追随者一样，把意义还原为纯粹的特征。今天，侦探片和探险片已经不再为观众提供体验的机会了。在各种固定的体裁中，剩下的只有简单的恐怖情景，而这种恐怖与任何事情都搭不上关系。

人们曾经一度把卡通片当成一种幻想，用来对抗理性主义。卡通片可以使那些残缺不全的东西获得新生，从而保证这些被重新注入生命的生物或事物受到公正的对待。今天，它们所要做的一切事情就是让技术理性彻底战胜真理。几年前，卡通片还有固定的情节，只有在结束的时候，才会连续出现几个很刺激的镜头，因此，它们看起来非常类似于原来的那种闹剧。不过在现在，时间上的联系已经发生变化了。

在最开始的时候，它们就设定了一个动机，这样，整部影片的播放过程就变成了不断破坏这个动机的过程：观众最想看的，就是把主角变成毫无价值的东西，变成暴力攻击的对象。这样，有组织的娱乐就变成了有组织的施暴过程。制片业与自己委任的检查官建立了亲密关系，后者的任务就是检查展现犯罪的镜头，而犯罪却像打猎一样乏味而冗长。取乐代替了快乐，它所带来的满足能够一直维持到大屠杀的那一天。只要卡通片千方百计地迫使感觉追上新的发展速度，它们就会把原来的教训灌输进每个人的大脑中：不断产生的摩擦，以及瓦解所有人的抵抗力，正是这个社会的生活条件。卡通片里的唐老鸭，以及现实生活中的倒霉蛋，总会不断遭到重创，这样，观众也就学会了怎样经受惩罚的考验。

只有电影里的人物遭受到暴力的侵犯，才能给人们带来享受，随后，这种享受便会转化成对观众施加的暴力，使他们的注意力不断分散掉。专家设计的刺激镜头全都逃不过观众们疲惫的双眼；面对所有阴谋诡计，观众都不能表现出自己的愚蠢；他们不能漏掉每一件事，甚至要显得非常聪明，对影片中放映和提到的所有事情马上作出反应。于是，便产生了这样一个问题：文化工业是否像它极力鼓吹的那样，能够起到使人们身心感到愉悦的作用。如果绝大多数的电台和电影院都关上了大门，消费者恐怕也不会失掉多少东西吧。当人们从街头走进电影院的时候，他们并没有走进梦幻般的世界；只要这些机构的存在，不再能够迫使人们去使用它们，人们就不会再有多大的冲动了。歇业不等于被动地砸碎机器。充满热情的人并不会像傻瓜那样感到失望，傻瓜可以为任何事情而感到苦恼。不管家庭主妇是否可以用电影充实自己的生活，还是想在电影院的黑暗角落里找到自己的庇护所，在这里，没人会注意到她，她完全可以坐上几个小时，就像以前在家经常向窗外眺望，或者在夜里静静入睡一样。在这个可以控制温度的地方，城市里的失业者可以找到冬暖夏凉的感觉。然而，不论电影院有多大，这些言过其实的快乐机制并没有给人们的生活带来尊严。那种“完全利

用”现有技术资源和设备来满足大众审美消费的想法，正是构成经济制度的重要部分，而这种经济制度却从来不肯利用资源去消除饥饿。

文化工业不断在向消费者许诺，又不断在欺骗消费者。它许诺说，要用情节和表演使人们快乐，而这个承诺却从没有兑现；实际上，所有的诺言都不过是一种幻觉：它能够确定的就是，它永远不会达到这一点，食客总归得对菜单感到满意吧。面对所有光彩照人的名字和形象所吊起来的胃口，最终不过是对这个充满压抑的日常世界的赞颂罢了，而它正是人们想要竭力摆脱的世界。当然，艺术也不是性展览。不过，艺术作品却代表着否定性的剥夺，虽说它不允许卖淫，却采取了调节手段挽救了这些曾经受到禁止的活动。审美升华的秘密就在于，它所代表的是背弃的诺言。文化工业没有得到升华；相反，它所带来的是压抑。它通过不断揭示欲望的肉体、淌着汗的胸脯或运动健将们裸露着的躯干，刺激了那些从未得到升华的早期性快感，长期以来，习惯性的剥夺已经把这种早期性快感还原成为受虐的假象。尽管它会产生调动和刺激作用，但它还不算是一种性冲动，它确切地指出，事情还没有发展得那么远。海斯局认为，文化工业所确立的正是一种坦塔罗斯(Tantalus)仪式。艺术作品既是苦行主义的，又毫无顾忌；文化工业既淫秽不堪，又假正经。爱情堕落成为罗曼史。这样，就有更多的事情可以做了；甚至许可证也以市场特殊性的名义得到了配额，商业叙述的语言就是“胆量”。于是，性的批量生产自然而然地进入了萧条阶段。正因为每个影星都是独一无二的，所以人们便爱上了他们，他们从一开始也就变成了自己的复制品。每个男高音听起来都像是卡鲁索的录音，得克萨斯女孩子们的“自然”形象就像是好莱坞模塑出来的模特。在对美进行机械复制的过程中，文化狂热不仅全心全意，而且有条有理地带来了对个性的偶像崇拜，它没有给无意识崇拜留出任何地盘，而后者曾经是构成美的基本要素。用幽默来庆贺对美的征服，是所有剥削所带来的幸灾乐祸式的快乐。之所以会发出笑声，是因为并没有什么可供嘲讽。无论是排解的笑声还是恐怖的笑声，总归在恐惧

消失的时候产生。笑声意味着人们已经逃脱了身体上的危险或逻辑上的控制。排解的笑声是摆脱权力的回声；用屈从恐惧的办法去战胜恐惧，当然是一种错误的做法。笑声是我们无法逃避的权力的回声。而取乐则是一种很有疗效的沐浴疗法。快乐工业绝对不会不对此作出规定。它把笑声当成了施加在幸福上的欺骗工具。幸福的时刻是不会有笑声的；只有轻歌剧和电影才把性连同不断回响的笑声一并展现出来。但是，波德莱尔和荷尔德林都没有多少幽默感。在虚假社会里，笑声是一种疾病，它不仅与幸福作对，而且还把幸福变成了毫无价值的总体性。嘲笑就是愚弄，根据柏格森的说法，笑声中的生活冲破了羁绊，实际上，它是一种带有侵略性的野蛮生活，每当社会发生了什么事情，它总是首先进行自我确认，再去炫耀无所顾忌的自由。于是，咧着嘴大笑的观众就变成了对人性的滑稽模仿。每个成员都是一个追求快乐的单子，准备为任何事情牺牲其他人的利益。和睦相处不过是一幅团结的漫画。这种虚假笑声的可怕之处在于，它是对最快乐的笑声的强制性模仿。欢乐是件很严肃的事情：res severa verum gaudium。[3]苦行理论认为，是性行为而不是苦行主义放弃了人们本可以产生的狂喜状态，情人们坚决否认了这种理论，因为正是对不幸的预感，才使他们把生活托付给了瞬间。在文化工业中，愉快的否定代替了狂喜和苦行所发现的痛苦。最重要的法则乃是，他们不能以任何代价来满足欲望；他们必须发出笑声，而且要对笑声感到满意。在每个文化工业产品里，文明所带来的持续否定作用再次显现出来，并强加给了受害者。为他们提供这些产品，就是剥夺这些产品。这便是在色情电影中所发生的事情。正因为电影中不允许出现这样的场面，所以所有电影都把交媾当成了自己的关注焦点。在电影中，任何不合法却没有受到惩罚的关系都受到了明令禁止，这比不允许百万富翁未上门的女婿积极参加工人运动的禁令更重要。与自由时代相比，工业化文化和大众文化也许会使人们更加憎恨资本主义，不过，这种文化还是无法摆脱阉割的威胁。这才是最根本的事情。[4]它要比人们从影片和现实生活中系统接

受的一成不变的形式流传得更久远。今天，起决定性作用的已经不再是以妇女组织形式来宣扬自己的清教主义，而是制度所固有的必然性：不要把顾客甩在一边，一刻也不要让他怀疑反抗的可能。这一原则规定，应该向顾客表明，他的一切需要都能得到满足，而且应该预先说明这些需要，以便让他感到自己是永恒的消费者，即文化工业的对象；不仅要让他相信这样的欺骗是一种满足，而且要进一步表明，不管发生了什么事，他都必须忍受文化工业提供给他的东西。整个文化工业所作出的承诺就是要逃出日常的苦役，就像在卡通片里，黑暗中父亲拿着梯子去解救遭到绑架的女儿一样。然而，文化工业的天堂也同样是一种苦役。逃避和私奔都是预先设计好的，最后总归得回来。快乐本该帮助人们忘记屈从，然而它却使人们变得更加服服帖帖了。

娱乐如果能够从各种束缚中得到解脱，那么它就不仅会成为艺术的对立面，而且也会变成艺术的极致状态。美国的文化工业不时地夹杂着马克·吐温式的荒谬，这有可能就是一种对艺术的修正。艺术越是把与其水火不容的生活严肃地表达出来，就越会发展成它的反题，即生活的严肃性；艺术越是依据自身法则致力于自身的全面发展，就越需要运用自己的智慧来减轻它的负担。在某些讽刺片中，特别是在比较怪诞和用来取乐的影片中，这种否定的可能性就会刹那间显露出来。不过，这种情况当然不会出现。纯粹的娱乐会使那些自甘屈就的人在各种各样的联想和毫无意义的快乐中得到放松，然而，这种快乐却被娱乐的交易打断了：也就是说，在文化工业不断提供文化产品的过程中，一种具有替代性的意义出现了，然而，人们却常常把这种意义误解成用来制造明星的借口。人物传记以及其他某些非常简单的故事，把各种支离破碎的废话变成了带有崇拜色彩的情节。宫廷小丑的帽子和铃铛早就不见了踪影，剩下的只有一连串资本主义的理性钥匙，屏幕上放映的都是些成功的喜悦。讽刺剧里的每个热吻，都献给了职业拳击手、流行歌星或其他闻名遐迩的人物。欺骗不在于文化工业为人们提供了娱乐，而在于它彻底破坏了娱乐，因为这种意识形态般的陈词滥调里，文

化工业使商业将这种娱乐吞噬掉了。对于人们的道德和品味来说，无拘无束的娱乐完全是一种“幼稚”的东西，因为在唯智主义看来，幼稚的东西就是堕落的东西，不仅要对其进行限制，甚至要限制技术发展的可能性。文化工业彻底腐烂掉了，这并不是因为它变成了一个罪恶的巴比伦，而是因为它始终是追求被升华了的快乐的天主教。从海明威(Hemingway)到爱弥尔·路德维希(Emil Ludwig)，从米尼弗夫人(Mrs. Miniver)到孤独的流浪者兰格(Lone Ranger)，从托斯卡尼尼(Toscanini)到隆巴多(Guy Lombardo)，所有从科学艺术中已经获得的知识都包含着虚假的成分。文化工业确实留下了某些好东西，但所有这些特点倒更像是马戏团里的骑手、杂技演员和小丑用来开脱自己的雕虫小技，像“身体艺术用来对抗智力艺术的藉口和辩解”[5]。然而，这些没头没脑的艺术所搭建的避难所，正是人类反抗社会机制的代表，不过，由于它强迫一切事物都要对它的意义和作用作出证明，所以它被先验理性无情地消灭掉了。结果，不管是无意义的低级艺术，还是有意义的最高艺术都同样消失了。

今天，文化与娱乐的结合不仅导致了文化的腐化，同时也不可避免会产生娱乐知识化的结果。复制现象的出现，就足以证明这种情形：电影院的图像就是一种复制；电台的录音也同样是一种复制。在自由不断扩张的年代里，娱乐是以对未来产生的不可动摇的信念为基础的，换言之，一切事物不仅可以保持原来的面目，甚至会得到进一步的改进。今天，这样的信念又一次被知识化了；它已经变得非常模糊，看不到任何目标，只有对那些反抗现实的人，它才会露出一丝魔幻般的光亮。同生活一样，它的意义也不过是电影屏幕所着重强调的意义：不管是聪明的小伙子、工程师、无所不能的女孩子，还是伪装出来的冷漠、运动的兴趣，对汽车和香烟表现出来的兴趣，都是如此，甚至在那些并非直接用来推销产品，而是为了宣传整个制度的地方，也是一样。娱乐变身成了一种理想，取代了更高级的东西，它通过一种比广告商贴出来的标语还要僵化的模式，彻底剥夺了大众，剥夺了这些更高级的东

西。它从主观出发，对真理进行的内在约束，往往要比想象中的约束更容易受到外在力量的控制。文化工业把娱乐变成了一种人人皆知的谎言，变成了宗教畅销书、心理电影以及妇女系列片都可以接受的胡言乱语，变成了得到人们一致赞同的令人尴尬的装饰，这样，现实生活中的真实情感便可以受到更加牢固的控制了。从这个意义上说，娱乐实现了情感的净化，按照亚里士多德的说法，这就是悲剧的作用，或者用阿德勒的话说，这正是电影所要达到的目的。[6]无论是真理，还是风格，文化工业彻底揭示了它们的宣泄的特征。

四

文化工业的地位越巩固，就越会统而化之地应付、生产和控制消费者的需求，甚至会将娱乐全部剥夺掉：这样一种文化进程势不可挡。不过，这种倾向却内在于娱乐本身的原则之中，在资产阶级的意义上，娱乐已经被启蒙了。广义而言，如果人们的娱乐需求是工业生产的结果，而工业则把主体当成了将作品分派给大众的手段，如着色鲜亮的石板画，用蛋糕模子做成的蛋糕等等，那么娱乐所揭示的恰恰是商业的势力、讨价还价以及江湖骗子们的一派胡言。然而，商业和娱乐之间原本就有的亲和性，却表明了娱乐的特殊意涵：即防范社会。快乐意味着点头称是。然而，要想做到这一点，就需要与总体的社会进程隔离开来，需要使自己变得麻木不仁，需要无情地抛弃对所有作品，甚至是那些索然无味的作品的必要苛求，从而在作品的界线之内来反思整体。快乐意味着什么都不想，忘却一切忧伤。根本上说，这是一种孤立无助的状态。其实，快乐也是一种逃避，但并非如人们认为的那样，是对残酷现实的逃避，而是要逃避最后一丝反抗观念。娱乐所承诺的自由，不过是摆脱了思想和否定作用的自由。“人们究竟想要什么？”这个问题既有些故弄玄虚，也有点恬不知耻，相对于那些具有反思能力

的个人来说，这个问题针对的不过是那些没有个性的人。即使有时候公众偶尔会反抗快乐工业，这种反抗也是软弱无力的，因为快乐工业早就算计好了。而且，要想让公众做到这些，也开始变得越来越难。公众愚蠢化的速度并不亚于他们智力增长的速度。在统计学支配一切的时代里，最大的讽刺莫过于，公众从屏幕上就已经把自己与百万富翁等同了起来，最大的迟钝莫过于，人们忽视了大多数原则。在概率计算中，意识形态遮蔽了自身。尽管表面看来，快乐工业总是在不遗余力地追求着天赋，然而在快乐工业面前，所有人都没有那么幸运，除非有的人赢了彩票，有的人凭借高官厚禄，能够做到这些。反之，那些被探子们猎获到的天才，却在更大的范围内被视听媒介公众化了，变成了新一代平庸之辈的理想类型。当然，崭露头角的年轻女演员完全可以被当成一个打字员，同样，对女影星来说，华丽的晚礼服却是把自己与乳臭未干的女孩子区分开来的标志。置身于观众之中，女孩子不仅会感觉到自己有可能会登上荧屏，而且也可能会实现自己与观众之间的天壤之别。不过，只有一个女孩子才能赢得幸运彩票，只有一个男孩子才能获得奖金，如果算起来，所有人都有同样的机会，然而每个人的胜率却都是非常小的，不管对男孩子来说，还是对女孩子来说，他(或她)最好都要将自己忽略不计，准备去分享别人的胜利，也许每个人之间并没有什么不同，但最终还是不一样的。一旦文化工业还要求人们有所认同，就会立刻遭到反驳。每个人都摆脱不掉自己，人们在电影中看到的婚礼与自己的婚礼是一样的，银幕上的幸运儿与公众也没有什么差别，但是，这种平等却意味着人们之间存在着不可克服的区别。极端的相似却有绝对的区别，范畴的同一性不能排除个别的情形。具有讽刺意味的是，文化工业把人当成了类成员，当成了一种实在。今天，正因为每个人都可以代替其他人，所以他才具有人的特性：他是可以相互转变的，是一个复制品。作为一个人，他完全是无价值和无意义的，随着时间的流逝，当他丧失了相似性以后，才会发觉确实如此。尽管人们还恪守着成功的原则，然而追求成功的内在结构却发生了变

化。人们所强调的已经不再是通过艰苦奋斗而获得成功，而是要赢得奖金。机遇是看不到的，人们通常考虑的是怎样使歌曲最流行，怎样用意识形态来装扮女英雄。电影所强调的是机遇。除了流氓恶棍以外，影片中的所有人物都有相同的本质，形象上也没有什么不同，比如说，像嘉宝这样的女人，看上去并不是那种你可以随便冲她说“嗨，小妞”的人，这样，对那些常看电影的人来说，生活变得更加容易了。电影向人们保证，生活就是它们那种样子，它们总是对的，在它们的权力范围以外，人们根本用不着问这问那。不过，与此同时，电影也做了这样一种提示，任何努力都是徒劳的，因为仅凭自身劳动中的算计根本得不到资产阶级的运气。电影确实有这种暗示作用。从根本上说，如果说机遇可以使人偶然交上好运气，那么所有电影都不过把机遇看成是电影编排的另一个侧面而已。这是因为，社会的力量完全是按照合理性的方向发展的，所有人都必须成为工程师或管理者，也正因为如此，社会已经完全丧失了理性因素，人们完全变成了社会为行使某种职能而不断加以培训或肯定的产物。机遇和计划是一回事儿，因为它可以使人人平等，每个人(包括那些身居高位的人)的成功与失败都没有任何经济意义。机遇本身已经被计划出来了，这不是因为它可以对所有特定的个人产生影响，而是因为人们已经相信，机遇能够起到非常重要的作用。机遇不过是计划的藉口，它俨然是生活转变而成的各种交易和度量的复杂机制，已经脱离了人们之间自发的、直接的关系。在文化工业五花八门的媒介中，这种自由已经变成了文化工业随意挑选普通人的符号标志。各种杂志会不厌其烦地报道它们举办的快乐旅游活动的细节，并从中安排幸运者，这位幸运者原来也许是一位速记打字员，因为与地方要人有染而赢得了比赛，所有这些情况，都可以在报道中反映出来。其实，她们不过是件玩物而已，那些有权有势的人既可以把她们捧上天，也可以把她们扔进地狱：她们的权利和劳动没有任何价值可言。工业所关心的就是，所有人都是消费者和雇员，事实上，工业已经把整个人类，以至于每个人都变成了这种无所不包的公式。从统

治者的角度来看，意识形态所强调的是计划或机遇、技术或生活、文明或自然。而对那些雇员来说，他们想到的是合理的组织，而且他们不得不去顺应这种组织。对消费者来说，他们通过电影银幕或专门刊载奇闻逸事的出版物，可以感受到选择的自由和新奇事物的诱惑。在这两种情况下，他们都成了对象。

文化工业越少作出承诺，就越难以给生活提供有意义的解释，意识形态的宣传也就会显得越空洞。在这个所有一切都带有公共色彩的社会里，社会和谐完美的抽象理想都已经变得过于具体了。我们甚至学会了如何把抽象的概念当成一种宣传的交易。如果说真实是语言的基础，那么语言已经迫不及待地去追求正在不断产生的商业目的了。如果词语不能成为达到这个目的的手段，那么它就是无意义的；就其他词语来说，也是虚构的、不真实的。价值判断要么被当成了广告，要么变成空谈。与此相应的是，意识形态也开始有些语焉不详，辞不达意了，它既没有变得更明确，也没有变得更软弱无力。然而，正是这种含糊不清的东西，这种从不把自己等同于未经证实的事物的科学取向，成为了统治工具。由此，意识形态变成了鼓吹现状的举动，它不仅一丝不苟，而且是事先安排好的。文化工业把自己造就成蛊惑权威的化身，造就成不容辩驳的既存秩序的先知。意识形态不仅驾轻就熟地绕过了各种明摆着的假象和真相之间的对立，而且注定会制造出各种扑朔迷离的现象，用来遮人耳目，或者把无所不在且毫无关联的现象奉为圭臬。于是，意识形态分裂成了呆板生活的一张张图片，以及赤裸裸的谎言，这些谎言并不是被表达出来的，而是被编造出来的。为了说明它的神圣性质，现实往往以玩世不恭的形式不断重复着。当然，虽说这种图片式的证据显得很不严谨，但它却是令人信服的。谁要是对这种单调乏味的权力抱有怀疑，谁就是傻瓜。文化工业驳斥了对它以及对它所复制的世界的所有责难。这里，唯一的选择就是：要么投身其中，要么敬而远之，因为从政治上说，那些追求永恒之美的外省人，以及酷爱电影和广播的业余爱好者，已经成为大众文化的支持者了。作

为意识形态，大众文化得到了充分的强化，如果需要的话，它会以嘲弄的姿态对待古老的梦想、祖先的理想和至深的感受。新的意识形态就把这个世界本身当成了对象。正是通过将混乱的生存状态提升为事实的世界，并把它一丝不苟地表现出来，它利用了人们对事实的崇拜。这种转变使生存本身变成了意义和权利的替代品。凡是用照相机拍摄下来的东西，都是美好的。也许那位赢得周游世界大奖的打字员可能会感到很失望，因为她从照片上看到，她所要游览的地区的风景很令人失望。尽管她所看到的并不是意大利，但证据却已经摆在那儿了。电影甚至能够做到这一点，它完全可以把巴黎表现成一个索然无味的地方，消除掉向往巴黎的美国女孩子的热切渴望，从而使她不顾一切，投入到她在家里遇到的美国男孩的怀抱中。电影的功用还在于，它可以在最近一段时期里，让系统本身制造出构成系统的生活，而不是使这种生活即刻消失掉，从而使系统成为可信的，并为其提供意义和价值。只要人们不断投入到系统中去，就会为系统的盲目存在进行辩护，甚至为系统固定不变的性质进行辩护。任何能够自身重复的东西，都是健全的东西，自然循环和生产循环即是如此。各种杂志上永远都是咧着嘴笑的美人，爵士乐也永远吹奏个不停。尽管生产技术、社会控制以及专业化取得了进步，尽管所有产业都在永无休止地运行着，然而文化工业为人们提供的食粮却成了硬邦邦的石头。尽管文化工业为生活划定了范围，制造了令人惊诧的奇迹，但母亲们还仍然在生儿育女，生活的车轮也依然转个不停。环境是永远不会改变的。卓别林的《大独裁者》最终指明，那些反法西斯主义者对自由的吁求只不过是一句谎言而已。就像德国的金发女郎一样，在夏天的微风中，她们的集中营生活已经被纳粹制片公司拍摄下来了。在社会统治机制看来，自然就是与社会相互对抗的力量，因而其本身也就失去了自然的属性。那些展现绿树、蓝天、浮云的画面，都已经将自然的这些方面变成了一行行秘文，用来隐秘地展示工厂的烟囱和汽车加油站。相反，车轮和机器部件却似乎是有意义的，它们作为树木和云彩的代表，反倒贬低了自己的

身份。自然和技术向它们所有的对立面发出了挑战；于是，我们对自由社会产生了虚假的记忆，在那里，人们在华丽考究的床榻上纵欲狂欢，而不再去谈论今天流行的露天浴场，人们宁愿让奔驰汽车在史前时代半路抛锚，也不愿让火箭在两个毫无区别的地区之间飞快穿梭。大公司的发展已经远远超出了它的起步阶段，而文化工业还依然将它吹捧为企业的独创精神所取得的胜利。敌人已经被彻底打败了，而这种懂得思考的个人，也已经成为被打击的对象。在德国，以反对武力著名的《汉斯·索伦施丢瑟》(Hans Sonnenstoesser)的复兴[7]，与人们观看《与父亲生活在一起》(Life with Father)[8]时所感受到的快乐，已经具有了同样的意义。

五

确切来说，这种空洞的意识形态无疑是最诚实的：它提供给了每个人。“任何人都不能忍饥挨饿；谁要是这样做，就把他关进集中营。”这是希特勒时期的德国所开的玩笑，如今完全可以作为一句格言写在文化工业的大门上。它带着一种羞怯和纯真，为新近发展起来的社会确定了前提，而且，它很容易就找到了自己的拥护者。每个人的自由在形式上都得到了保证，每个人都没有必要堂而皇之地回答他到底在想些什么。相反，每个人从一开始就被禁闭在教堂、俱乐部、职业群体以及其他有关的组织系统之中，所有这些系统，构成了最敏感的社会控制工具。谁要是不想破产，谁就必须阉割遵照这个机制的规定工作。否则，他就会被生活甩在一边，最终落个贫困潦倒的下场。在所有行业中，尤其是自由职业中，专业知识与被规定好了的行为标准是联系在一起的；此类情况很容易产生一种幻想，即专业知识是唯一可以计算的东西。实际上，这不过是社会一部分很不合理的计划，它所制订的某些规则，仅仅适用于那些时来运转的人的生活。从根本上说，人们的生

活标准与阶级和个人同系统的结合程度有关。人们不仅要依靠经理，还得依靠小职员，就像连环漫画和现实生活中的三明治一样。一个人即使曾经有过很好的期望，但是他一旦挨了饿，受了冻，也就烙上了这样的标记。他是个局外人；除了某些致命的罪过之外，他所犯的最大的罪过，也莫过于他是个局外人。有时候，在电影里，他本来就是一个被恶毒攻击和嘲讽的对象；但在绝大多数情况下，即使他没有干过罪恶的勾当，只要他一出现，就已经具有了恶徒的形象：毫无疑问，社会已经对他没有什么指望了。实际上，在今天，福利国家已经发展到了极至阶段。人们要想维护自己的地位，就要竭力保证自己获得的经济地位，然而从根本上说，技术的高度发展已经使这些作为生产者的大众成为多余的了。能够真正养育这个社会的工人们，如果信奉了意识形态的宣传，就会变成被经济管理人员养育的人，被这些养育者养育的人。因此，个人的地位是不牢靠的。在自由主义的制度里，穷人被看成是懒惰的人，因而他们会自然而然地被当成怀疑的对象。如果没有其他人收养，任何人都要被关进集中营，或者被关进从事最下贱工作的地狱或贫民窟。然而，对那些受到控制的人来说，文化工业却把各种积极或消极的福利待遇，看成了效率社会中人们直接形成的人类统一体。任何人都不会被遗忘；到处都有邻居和救济者，到处都有像吉莱斯皮博士(Dr.Gillespies)和空谈哲学家这样的人，当不幸者的不幸还没有殃及他们时，他们总是怀有热心肠，走街串巷，在个别地区为社会不断产生的灾难疗痛治伤，为了扩大生产，在管理专家和所有工厂的建议和怂恿下，祥和友好的气氛逐渐扩散开来，甚至将最后剩下来的一点私人欲望也被纳入到社会控制之下，因为它不仅与人们的生存环境有关，而且与生产直接相关，可以将这些环境私人化。早在文化工业产品从工厂中生产出来，并扩散到整个社会之前，这种精神上的慈善事业就已经营造出了和解的氛围。人类的科学成就被书写成对伪造的人类旨趣的同情，而人类的伟大慈善家们也借此代替了国家领袖。正是这些国家领袖，在最终根除了那些老弱病残之后，规定要祛除同情，防止这种感

情死灰复燃。

通过强调"仁慈心肠"，社会确认了它所制造出来的苦难：在社会系统中，每个人都认识到自己是孤立无助的，只有意识形态才有题中之义。文化工业并没有在手足亲情的阴翳下去掩盖苦难，而是像男子汉那样高傲地面对这些苦难，表现出伟大的自我控制力。沉稳中的伤感证实了这个必然造成这种伤感的世界。这就是生活，尽管它含辛茹苦，却是一个奇迹，充满着健康的气色。谎言并不会因为悲剧而畏缩不前。集权社会不仅没有为它的成员袪除苦难，反而制造和安排了这些苦难，大众文化也亦步亦趋，紧随其后。这也是艺术为何如此坚定地与之同流合污的原因。它们造成的悲剧性的现实，绝对不是纯粹的娱乐本身所能为之的，如果它能够按照基本原则准确地反映现象，那么这种悲剧就是必需的。悲剧就是祝福，是这个已经得到了精确计算并被人接受了的世界。它不仅拒斥了责难，而且也为真理赢得了尊重，然而，在现实中它也表现出一种灰心丧气的懊恼。恰恰是在文化繁荣时期，消费者所提供的却是那些早已丧失掉其深刻内容的作品，为了维护自己的声誉，它也只能为那些经常赶场的电影观众炮制出各种文化垃圾。它使所有人都感到很欣慰，使所有人都认为自己依然可能会有坚韧的和真实的命运，而且，这种命运一定是一种拒不妥协的命运。今天，从各个方面来说，意识形态所复制出来的生活越是得到荣耀的、有力的和明确的表现，人们就越有可能闻到苦难的气息。生活已经与命运没有什么差别了。悲剧变成了一种威胁，谁要是持有不合作的态度，谁就会遭殃，然而，悲剧的那种前后相悖的意义却已经留在人们对神秘命运毫无希望的反抗之中。于是，悲剧的命运就变成了一种惩罚，而这正是资产阶级美学家们不懈追求的理想。今天，大众文化的道德水准已经像昨天的儿童读物那样廉价了。例如，在一流的作品中，恶贯满盈的人被表现成歇斯底里的妇女，通过所谓准确的临床诊断，这个妇女变成了更真实的人，她毁灭了别人的幸福，同时也使自己遭到了毁灭。当然，此类研究仅限于比较特殊的情况，不会有什么问

题。如果不求助于心理学分析，悲剧就不会构成威胁。所有大名鼎鼎的维也纳轻歌剧，都在第二幕的最后以悲剧收尾，第三幕的任务不过是澄清原来的误解，而对文化工业来说，则喜欢在平常生活中一个固定的地方来上演悲剧。众所周知，最好的办法就是要尽量消除那些无法控制的悲剧所产生的恐惧。家庭主妇常常把戏剧程式说成是“落入苦海，再跳出苦海”，这句话把从痴女傻妇到杰出女性的所有大众文化都囊括在内了。甚至那些由善意的初衷造成的最悲惨的结局，也对现存秩序提供了证明，不管是那些违犯了游戏规则的情人用死来换取一夜风流的悲剧，还是那些电影的悲惨结局明确强调的不可战胜的现实生活，都彻底败坏了悲剧的力量。于是，悲剧片变成了一种维护道德进步的制度。因此，在系统的压制下，现实生活使大众丧失了道德，他们只能通过强加给他们的行为方式来展现文明，只能通过愤怒和反抗的办法来证明文明，而系统却通过无情的生活和惩戒的行径被留存下来了。文化向来可以产生驯服那些革命和野蛮本能的作用，工业文化也助其一臂之力。这充分说明，人们根本无法摆脱这种残酷的生活境遇。那些感到身心疲惫的个人必须把疲劳化成动力，为使他疲惫不堪的集体权力服务。在电影里，人们总得要忍受平常生活中永远挥之不去的窘境，然而这种窘境却变成了人们必须生存下去的承诺。人们只能意识到自己是一无所有的，只能认识到，只有失败才是自己所能做到的一切。绝望的人们充斥着这个世界，因而社会也充满着喧嚣和吵闹。在前法西斯主义时期最有名的德国小说里，如德布林(Döblin)的《柏林亚历山大广场》(Berlin Alexanderplatz)和法拉达(Fallada)的《无名之辈》(Kleiner Mann, Was Nun)，或者是大众电影和爵士乐里，上述倾向就已经明显地表现出来了。所有这些作品的共同之处，就是人们的自我嘲弄。人们成为经济主体，成为企业家和大财阀的可能性，已经彻底消失了。从管理和继承的角度来说，原先资产阶级家庭和业主的地位都是以独立企业为基础的，然而现在它们则沦落成最不起眼的小店，已经谈不上什么希望了。每个人都变成了雇员，在这种雇员文明里，父亲的尊贵地位

不复存在了。不管是个人对社交活动、生意、职业或党派持有的态度，还是领袖蛊惑大众的姿态，或者博得情人宠爱的举动，都特别表现出了受虐的特点。每个人之所以被迫采用了这种态度，是因为他们想不断证明自己面对社会的道德品质，同样，也正是这个社会，在部落举行的成年仪式中，让祭司猛烈地抽打男孩子，让这些男孩子面带刻板的笑容，围着圆圈跑个不停。晚期资本主义生活就是这种成年仪式的延续。每个人都必须证明，他已经认同了管教他的社会权力。同样，这也是爵士乐的切分音原则，它既嘲弄了跌跌绊绊的状态，又把这种状态确立为准则。收音机里传来的低吟歌手的沙哑嗓音，穿着夜礼服跳进游泳池中并以此向女主人大献殷勤的求爱者，都是这个制度所需要的榜样。只有每个人束手就擒，不再对幸福抱有任何希望，每个人才能像这个万能的社会一样，都充满着快乐和幸福。正是在他们的软弱中，社会发现了自己的强大，并赋予每个人以力量。人们只有逆来顺受，才能有所倚靠。这样，悲剧夜就被彻底消除了。个人与社会的对立曾经是构成社会的实体，社会引以自豪的是“在强大的敌人、深重的苦难和可怕的难题面前，人们表现出了勇敢、自由的情感”[9]。今天，悲剧变成了个体与社会之间毫无意义的虚假同一性，社会的恐怖就在于，它在片刻之间上演了一出空洞的悲剧。权威一旦吞噬了人们的反抗能力，就会从孤立无援的人们身上获得整合的奇迹，永远让自己的一言一行变得温文尔雅，而这正是法西斯主义的伎俩。我们从具有社会倾向的影片中，可以再次清楚地看到，所谓人道主义，正是德布林为贝伯科普夫(Biberkopf)找到的避难所。这种逃避的能力，这种能够让自己彻底毁灭的能力，使悲剧最终失败了，然而，我们在新一代人身上，却发现了这种能力；他们能够胜任任何工作，因为他们不依附于任何劳动过程。这不禁使我们想到了那些对战争毫无兴趣，最终逃回家乡的士兵，或者是通过加入秘密军事组织来摆脱困境的临时工人，以及他们无法赢得信任的窘境。悲剧的消失意味着个性已经被祛除掉了。

六

在文化工业中，个性就是一种幻象，这不仅是因为生产方式已经被标准化。个人只有与普遍性完全达成一致，他才能得到容忍，才是没有问题的。虚假的个性就是流行：从即兴演奏的标准爵士乐，到用鬈发遮住眼睛，并以此来展现自己原创力的特立独行的电影明星等，皆是如此。个性不过是普遍性的权力为偶然发生的细节印上的标签，只有这样，它才能够接受这种权力。单个人坚韧不拔或花枝招展的外表，都不过是耶鲁锁这样的大众产品，它们之间的差别是以微米计算的。自我的特性，就是由社会支配的垄断商品；它总是虚假地表现成自然的东西。留着小胡子，带着法国口音，操着低沉的女人腔，带有卢卑奇(Lubitsch)的风格：不过，每个人手里拿着的身份证却都是一样的，每个人的生活和表情也都必须通过普遍性的权力才能发生变化。虚假个性是理解悲剧和消除悲剧影响的前提：由于个人已经不再是他们自己了，他们只是普遍化趋势会集的焦点，只有这样，他们才有可能整个或全部转化为普遍性。正是通过这种方式，大众文化揭露了所谓资产阶级“个体”的虚假特征，而且只有在这个时候，那些竭力鼓吹普遍与特殊之间的一致性的人们，才暴露出自己不讲道理的一面。个性原则始终充满着矛盾。个性化从来就没有实现过。以阶级形式存在的自我持存，使每个人都停留在类存在的单一层面上。资产阶级的所有特征，尽管有不同的分歧，但也正因为有了这些分歧，才表现出了同样的特征：即你死我活的社会竞争。社会所依凭的每个人，都带上了社会的烙印：他们看似自由自在，实际上却是经济和社会机制的产品。权力本身建立在广泛的权力基础上，而且通过对人们的影响，获得了人们的拥戴。随着资产阶级社会的进步，个人也发展起来了。然而这种发展却违背了领袖们的初衷，技术已经在从儿童到成人的成长过程中彻底改

变了人类。不过，个性化的每一次进步，都是以牺牲个性为代价的，尽管它是以个性的名义发展起来的，其实，除了自己的特殊意图之外，个人已经没剩下什么东西了。资产阶级的存在被分割成了商业和私人生活，而私人生活也被分割成了他的公众形象和私下秘密，对这种私下秘密来说，也被分割成暴戾乖张的配偶关系和形影相吊的自我安慰，不管是他自己，还是其他人，都已经变成了十足的纳粹分子，他们一方面热情洋溢，一方面专横跋扈；或者像现代城市居民那样，往往把友谊当成是一种"社会契约"：在与他者的契约关系中，他根本建立不了任何内在联系。这就是文化工业为什么能够成功解决个性问题的关键所在，到了后来，它也成了社会变得非常脆弱的原因。于是，杂志封面上所刊载的私人和电影英雄的形象，已经不再是任人怀疑的假象了，相反，大众化的英雄模式正是从为了实现个性而产生的私下满足中形成的，后来，人们的这种努力被模仿代替了，因为这样可以使人们变得更加心平气和。要想让这种自我矛盾和"人格"分裂不再代代相传下去，要想让社会系统不因为心理分裂而瓦解，要想让个人意志具有欺骗性质的刻板模式不再成为人类无法忍受的东西，所有这些愿望都是徒劳的。这是因为，莎士比亚在《哈姆雷特》中早已指出，人格的统一性不过是一个藉口而已。集各种学说之大成的相面术已经说明，今天的人们已经忘记了人生的概念。几个世纪以来，维克多·马图尔(Victor Mature)和米基·鲁尼(Mickey Rooney)就曾为此做过准备。而今天，他们则通过破坏这个概念，实现了它。

将廉价的东西偶像化，也就是将普通人英雄化。身价最高的明星，也相当于推销不知名产品的广告。因此，他们也可以像商品一样，在一大堆样品中挑选。广告可以形成最理想的流行品味，美也是在商品中形成的。具有讽刺意味的是，苏格拉底所说的"美是有用的"命题，今天终于实现了。电影宣传使文化结成了一个整体：在广播中，能够为文化商品提供存在理由的文化用品，也成了可以个别推荐的东西。花几个铜板，我们就可以看到价值上百万美元的电影，用更

少的钱，我们就可以买一块口香糖，而制造这些产品的却有可能是一个大富翁，他通过出售这些东西，使自己变得更阔绰了。通过全民匿名投票，军队私藏的财富被揭露出来了，然而，在这个国家里，卖淫却是非法的。世界上最顶尖的交响乐团，也可以免费去家里演奏。所有这些都成了对理想世界的拙劣模仿，就像人类的民族共同体一样。所有人都得到了满足。旧柏林大都市剧院所发生的事件着实令人吃惊，似乎一切都是为了钱去的；所有这些，似乎文化工业早就提供出来了，而且文化工业已经把它变成了生产实体。这种情况常常是伴随着胜利而来的，进一步说，它本身就是一种胜利。表演意味着向每个人说明：他们究竟是什么，能够做什么。甚至在今天，文化工业还仍然是一种交易，不过，它在文化上却是不可救药的。就像人们经常被集市上的小贩所吸引，却在售货摊旁用强装的笑脸来掩盖内心的失望一样，他们这样做是因为他们知道将会发生什么事情，所以说，经常看电影的人也是很了解电影机构的。一旦廉价的大众奢侈品以及与之相应的产品被生产出来，就会产生大量的骗子，艺术商品本身也就变了质。新奇的东西本不是商品，然而今天它已经彻头彻尾地变成商品了；艺术抛弃了自己的自主性，反而因为自己变成消费品而感到无比自豪，于是，新奇事物便产生了魔力。在过去，艺术只有存在于资产阶级社会之中，才有可能成为一个独立的领域。即使它作为社会目的性的否定因素在市场中蔓延开去，它的自由也必然与商品经济的前提联系在一起。在花费同样精力的情况下，纯粹的艺术作品必须遵循自己的法则，并彻底否定商品社会。直到18世纪，买方签定的合同，还可以保证艺术家不受市场的冲击，艺术家只有依靠买方和卖方的目的，才能达成交易。伟大的艺术作品都是没有目的的，因而也是以匿名的市场为基础的。正因为艺术作品经过了几次倒手，所以艺术家几乎没有任何明确的要求——在整个资产阶级历史中，艺术家在一定程度上具有自己的自主性，因此也包含着某些非真实的要素，然而，正是这些要素，最终造成了社会扼杀艺术的结果。在生命垂危之际，贝多芬愤怒地撇开沃尔

特·司各特的小说，大声嚷道："为什么，这家伙写作只是为了赚钱？"然而与此同时，贝多芬也是个老练、倔强的生意人，他曾把自己最后一部四重奏扔掉，因为市场坚决不接受这部作品；贝多芬真是对立统一的最典型的例子，在资产阶级艺术中，市场和独立自主的关系即是如此。很明显，正是那些掩盖矛盾，而不像贝多芬那样把矛盾纳入到自己作品之中的艺术家，最终拜倒在意识形态的面前。贝多芬宁可丢掉几个铜钱，也要在音乐中把自己的愤怒表达出来，然而，他的"必须如此"(Es Muss Sein)哲学就是，试图通过把这个世界的压力投入到其自身之中，以审美的方式彻底消除这些压力，然而，这种形而上学也是从管家所要的每月生活费用中学来的。唯心主义美学的原则就是无目的的目的性[10]，从社会角度来说，它颠倒了资产阶级艺术所遵循的图式：即市场所声明的目的的无目的性。最后，为了满足娱乐和轻松的需要，目的也就接纳了无目的性。只要金钱是绝对的，那么艺术就应该是可以任意处置的，这样，文化商品的内在结构便发生了转换，并呈现出来。在竞争社会里，人们把艺术作品当成了有用，这在很大程度上说明，有用是无所不包的，而无用却被抛在了一边。艺术作品已经完全把自己与需求等同起来，它以欺骗为手段，彻底剥夺了人们摆脱效用原则的可能性，使这一原则正式生效了。在文化商品中，所谓的使用价值已经为交换价值所替代；在人们欣赏艺术作品的地方，到处充满着走马观花和确凿可靠的知识：沽名钓誉者取代了鉴赏家。消费变成了快乐工业的意识形态，而后者的生产机制却是他永远摆脱不掉的。很简单，人们"不能不"去看《米尼弗夫人》，也"不能不"去看《生活》和《时代》。人们仅从一个角度去看待一切事物：有用的观念可以用来衡量一切，而不管它是不是模糊的。任何客体都不具有内在的价值；它只有通过交换才能获得价值。艺术的使用价值，艺术的存在方式，都被当成了偶像；而偶像，或艺术作品的社会等级(经常被误解为艺术地位)却变成了它的使用价值，变成了人们欣赏的唯一品质。因此，当艺术被当作像工业产品那样可以买卖、可以交换的商品时，艺术

便得到了彻底实现，然而与此同时，它的商品功能却消失了。不过，如果交易不再是艺术仅有的目的，而是其纯粹的原则时，艺术即使算是一种待价而沽的产品，也是不可买卖的，这样，它就彻底虚伪地转化成“非卖品”了。当托斯卡尼尼在电台里指挥时，人们不用买票，就能免费听到他指挥的音乐，像从前一样，当交响乐中的每一个音符奏响的时候，都会有人吹嘘说，这首曲子不会被广告打断：“这场展现在您面前的音乐会，完全是一种公益服务”。其实，这种幻象之所以可以产生，是因为它与联合汽车公司和肥皂制造商的利润有关，正是这些厂商的赞助，电台才能播送这种节目，当然，那些制造广播器材的电器行业也会因此扩大销路。在大众文化的发展过程中，广播后来居上，目前它所带来的所有结果，就是通过虚假市场的形式来否定电影。这是因为，制片商还可以为自己专门划出一块领地，可以随意地产生偏差，而商业广播系统的技术结构则把这些领地彻底根除掉了。广播公司虽说是私人企业，但它却代表着整个国家的主权，因此，相对于其他企业而言，它始终领先一步。切斯菲尔德公司是国家的烟草大王，而广播却是国家的喉舌。尽管广播把所有文化产品都带入了商业领域，但它却没有把文化产品变成直接提供给消费者的商品。在美国，广播电台从来就不向消费者征收税金，因此广播也就成了不冷不热、不偏不倚的权威的虚幻形式，这种形式是最适合法西斯主义的胃口的。广播变成了领袖的话筒；领袖的声音通过大街上的喇叭传播出来，就像塞壬的嚎叫一样，引起了极度恐慌——现代宣传机构也没什么两样。国家社会主义者很清楚，如果说出版印刷可以带来宗教改革，那么，无线电广播则完全可以缔造他们的事业。从形而上学的角度说，领袖的卡里斯玛是宗教社会学的发明[11]，然而归根到底，这种卡里斯玛不过是广播中播放出来的悬河般的口才，是对无所不能的神灵的拙劣模仿。重要的是，这种无所不在的声音代替了它的内容，就像广播中托斯卡尼尼的慈善之举取代了交响乐本身一样。所有听众都无法把握其中的真正意义，而领袖的演说也不过是彻头彻尾的谎言。制造演说者的语言和虚假的指

令，就是广播的内在取向。于是，推荐便变成了命令。用不同的商标来推荐相同的商品，或者用《茶花女》和《黎恩济》序曲中平缓的曲调来称赞泻药的科学作用，都很清楚地说明它们已经不再是什么作品了，而是到了荒唐至极的地步。总有一天，生产的法则和现实的广告(目前，它的现实性已经被选择的假象掩盖掉了)完全变成了领袖的公开命令。在法西斯主义党羽天罗地网的社会里，法西斯主义已经把自己当成了这样一种社会产品，它有权配给国家的需求。不通过任何仪式，领袖就能够直截了当地发布屠杀命令，或者向社会提供垃圾。

甚至在今天，文化工业把艺术作品装扮成政治标语，并把这些作品在讲价之后灌输给反感的公众。于是，它们便像公园一样，成为了公众的消遣场所。不过，即使它们失去了真正的商品属性，也不意味着它们真正退出了自由社会的生活，事实上，防止它们退化成为文化产品的最后一股力量，也彻底消失了。即使清楚无误的交易方式取消了教育特权，也没有把以前紧紧锁住的大门向大众敞开，相反，既定的社会条件却直接导致了教育的衰退，使教育陷入了野蛮状态，变得毫无意义了。在19世纪或20世纪初期，那些花一大笔钱去看演出或听音乐会的人，会根据钱的多少，对演出节目表现出不同程度的尊重。既然资产阶级总想有所收获，他们就要与这些作品多少有些瓜葛。其实，他们对瓦格纳歌剧作品的“导读”和对《浮士德》的评注，就说明了这一点。当然，这种做法已经为我们今天对艺术作品的皮毛般的解释和实际运用跨出了第一步。甚至在资本主义早期，在商业繁荣阶段，交换价值就已经把使用价值作为自己的附属品了，尽管它还得通过使用价值确立自身的存在基础；从社会角度来看，这对艺术作品是很有帮助的。只要作品很值钱，资产阶级就只能进行有限的艺术尝试。不过目前，这种情况已经不存在了。今天，任何限制都已经没有了，我们也不再需要为它支付大笔的钞票了，在客观性凯旋之际，艺术与表现艺术的人之间，已经完全疏远了，或者说同化了。在文化工业中，不管是批评还是尊重都一并消失了；批评变成了机械鉴定，尊重也已经变成了对领

袖人格狭隘的崇拜。消费者发现，任何东西都不是高不可攀的。然而，他们也产生了怀疑，这些东西越是便宜，就越是空洞。这样，人们就对作为意识形态的传统文化产生了双重质疑，同时也对作为欺骗的工业文化产生了质疑。于是，当这些质量低劣的艺术作品被随意抛到市场的时候，它们连同媒介用它们制造的垃圾，也被有幸得到它们的人私下抛在了一边，这些人只要看一眼，听一声，就会感到很满足了。人们可以拥有一切。电影院里的宾戈游戏和轻歌舞剧，猜音乐比赛，免费赠送的小册子，还有广播节目赠送的小报酬和小礼物，都不是临时的想法，而是文化产品连续不断的实践过程。人们只要收听广播，就能听到交响乐，如果技术条件允许的话，人们也可以向收听广播那样，在家里就能看到电影。这样一来，人们就可以向商业系统趋之若鹜了。电视的发展，使华纳兄弟公司不费吹灰之力便介入到了严肃音乐和文化交流节目之中，尽管当时这些节目还不太受欢迎。不过，赠送礼物的机制却已经受到了消费者的认可。无疑，既然文化变成了奖金，那么它不论对私人还是对社会都是有益的，人们可以紧紧抓住这些机会。当然，如果他们害怕因此丢掉什么，也完全可以赶紧离开。总之，只要人们接受了它，就会赢得这个机会。然而，法西斯主义者却希望利用文化工业能够提供各种礼物的规驯手段，用强制的方式把他们组织起来。

七

文化是一种充满悖论的商品。它完全遵循交换规律，以至于它不再可以交换；文化被盲目地使用，以至于它再也不能使用了。所以，文化与广告便混同了起来。广告在垄断下越显得无意义，就越变得无所不能。这些动机显然是从经济角度出发的。没有文化工业，人们当然也能活下去，因此，它肯定会制造出很多心满意足和平淡冷漠的情

况。就其自身而言，它没有什么可以利用的资源来修正这一点。广告是生命的灵丹妙药。但是，文化产品从来就没有还原为这样一种许诺：即把欣赏当作一件商品来许诺，归根到底，它必须与公众有所牵连，正因为它得不到欣赏，所以它才需要公众。在竞争社会里，广告扮演的社会角色是向购买者通报市场情况；它不仅使选择商品变得更容易了，而且还可以帮助那些不知名但有效率的供应商卖出商品。它不但没有浪费时间，反而节约了时间。今天，当自由市场发展得很完备的时候，那些控制市场体系的人已经在市场中确立了自己的稳固地位。它加强了消费者与大公司之间的稳定联系。只有那些付得起高额广告代理费用的企业，只有那些控制着广播网络的企业，或者说，只有那些已经确立了这样的地位，或由银行和工业资本决定扶持的企业，才可以作为卖方进入虚构市场。广告成本最终会流回到大公司的口袋里，这样，就没必要通过劳动竞争去打败不受欢迎的外来竞争者了。广告能够保证权力留在同样的人的手里，就像极权主义国家可以通过经济决定权，来控制各种事务的确立和运行一样。今天，广告是一种否定性原则，一种能够起到阻碍作用的机构：一切没有贴上广告标签的东西，都会在经济上受到人们的怀疑。普遍的公共性没有办法能让人们了解各种商品，不管怎样，商品供应都是有限制的。广告有助于商家间接推销商品。对一个特定的企业来说，如果它不再进行现有的广告宣传，那么，它就丢掉自己的声誉，破坏有影响力的集团对成员形成的纪律约束。战争期间，无法送到消费者手里的商品，依然进行着广告宣传，这是因为，广告可以继续显示其工业实力。资助意识形态的媒体，要比单纯重复产品名称更重要。体制迫使每一个产品都使用广告，于是，也就使文化工业的习语，即“风格”传播开来。既然广告取得了全面的胜利，那么它的核心地位就不再像以前那样明显了：为最高领袖兴建的宏伟建筑、泛光照明的巨石广告，都是免费的；在屋顶上、在光彩夺目的纪念碑上，它们用不着表现出自命不凡的样子，就能把企业的原创力展现出来。相反，虽然19世纪的房屋建筑还在遮遮掩掩地表明

它们依然是一种可供消费的商品，可以入住，但是它们从上到下都被招贴画和广告词覆盖掉了，甚至盖过了屋顶：直到它们完全变成了收据和字条的布景。广告变成了纯粹的艺术，戈培尔就很有预见，它把广告和艺术结合在一起：为艺术而艺术(l'art pour l'art)，为自己做广告，广告就是社会权力的纯粹表现。今天，在美国最有影响的杂志《生活》和《财富》中，假如你匆匆瞥上一眼，还很难分清哪一张是广告，哪一张是社论性的图片和文字。社论既可以勾画出一位充满热情、有天生资质的伟人形象，也可以描述他的生活细节和讲究清洁的习惯，所有这些，都会给他带来新的崇拜者，而广告页则运用了许多事实照片和细节，再现出最理想的信息是什么，而这正是社论想要达到的目标。文化工业的流水线，以及具有综合性和计划性等特征的生产方法(不仅摄影棚像个工厂，而且制造那些生拼硬凑的廉价传记、胡编乱造的通俗小说和流行歌曲的作坊也像个工厂)，就非常适于广告宣传：个别重要的部分都是可以拆卸的，可以替换的，从技术的角度来说，甚至可以从任何前后相关的意义中抽离出来，用来服务于其他目标。感化、欺骗以及独立的复制装置，都可以以推销为目的来展览商品，今天，每个明星的大幅特写都是她的广告，每首流行歌曲都在为它的曲调捧场。广告和文化工业在技术上和经济上融合起来了。在这两种情况下，在任何地方我们都可以看到同样的事物，对同一个文化产品的机械重复，与宣传口号的机械重复是一模一样的。在这两种情况下，对有效性的需求使技术发展成为一门心理技术，一个专门用来制造人的程序。在这两种情况下，它们的标准令人不仅感到吃惊，而且也感到非常熟悉，简单得让人难以对付；客体完全可以制服消费者，因为后者不仅愚蠢至极，还想顽抗到底。

人们总想通过说话，来为文化的广告特征作出自己的贡献。然而，语言越是在公开声明中完全丧失掉自己，作为意义载体的词语就越会受到贬低，成了毫无意义的符号；词语越是能够纯净透明地与人交流，就越会变得无法让人理解。于是，语言的非神秘化，就成了整个

启蒙运动的组成要素，从而使语言重新变成了巫术。尽管词语与基本内容是不同的，但它们之间却也密不可分。诸如忧郁、历史甚至生活这样的概念，在词语中就可以得到认识，词语可以把它们分隔开来，分别保存。词语形式不仅构成了这些概念，还可以反映它们。绝对的分隔不仅造成了各种偶然事件，而且还可以将其与任意一个客体联系起来，从而使词与物之间充满迷信色彩的联系寿终正寝了。在特定的文学作品里，任何与事件无关的事物，都会被当作不清楚或形而上学的东西而被丢掉。然而，这样一来，词语，这种今天看来没有任何意义的符号，便与事物之间建立起了非常稳定的关系，以至于变成一种僵化的程式。这种情况，不仅能够影响到语言，也能够影响到客体。词语不仅没有变成经验性的客体，相反，纯粹化的词语反而把客体看作一个抽象的实例，其他一切都在现实中消退了。今天，就连那些需要借助表达加以澄清的事物也被排除在外，甚至表达本身也杳无踪迹了。球队里的左前卫、黑衫党的党员、希特勒青年军的成员，如此等等，都不过是一些名字而已。如果说在理性化以前，词语产生了谎言和渴望，那么现在，在理性化以后，词语进一步约束的则是渴望而不是谎言。实证主义把世界还原成又哑又盲的数据，然后把它们转化成语言本身，限制用语言去记录那些数据。同样，术语本身也变得无法理解了；它们获得了一种惊人的力量，一种附和和厌恶的力量，这样，它们便走向了自己的反面：巫术。术语之所以变成了一种狡诈，是因为它们在摄影棚里，就已经以统计学为基础，编造出了妄自尊大者的名字，因为福利国家在使用诸如“官僚阶层”或“知识分子”这样的禁忌术语的时候，会遭到强烈的谴责，因为卑贱的委托人会以国家的名义来为自己护身。一般而言，巫术最容易附着在名字上，名字也能够产生一种化学反应：变成一种变化无常的、可以操作的指涉，它的效果也是可以计算的，不过，出于同样的原因，它与远古时期的名字一样，会同样变得横行霸道。那些从古代一直流传到今天的名字，要么作为广告商标，变成了一种风格(影星们的别名便是如此)；要么变成了集体标准。相比而言，

资产阶级的姓氏却不能被当作商标，尽管它曾经把个人同他自己的历史联系在一起，但如今它已经过时了。在美国人那里，这种情况引起了一种极其难堪的局面。为了将个人之间的距离掩藏起来，他们像可以替换上场的队员一样，相互之间以“鲍勃”和“哈里”称呼。这种做法把人类之间的关系还原成了运动队里的伙伴关系，于是，这种关系也就消除了相互之间建立真正关系的可能性。在语义学看来，意指作用是词语的唯一功能，它可以在记号中达到完美的境界。不管通俗歌曲把上层文化称之为堕落腐化的说法是否正确，组成这些歌曲的基本要素也必须经过很长时间，翻来覆去地播放出来，才能获得它的流行形式。另一方面，流行歌曲的传播速度也是非常快的。美国人用“风靡一时”来表示像流行病一样出现的时尚——高度集中的经济实力加剧了这种狂潮，这说明，那些把广告业务统揽在自己手中的老板们，早就在文化领域里渲染这种现象了。总有一天，当德国法西斯决定用高音喇叭开始说“无法忍受”的时候，第二天，整个国家也都会异口同声地跟着说“无法忍受”。同样，在“闪电战”中，受到德国重炮袭击的国家，也把这种说法写在了自己的标语中。统治者采取的措施就是，不断重复这些名词，让人们尽快熟悉它们，就像在自由市场里，如果每个人嘴边都经常挂着产品的品牌，产品就会销量大增一样。为词语注入特定的指涉，将它们盲目而又迅速地传播开来，这种做法完全可以把广告同极权口号联系起来。为演说者编造语汇的经验层次已经不复存在了；在迅速调动语汇的过程中，语言必须是冷冰冰的，直到现在，我们也只有在广告牌或报纸的广告栏里，才能找到这种冷冰冰的语言。无数的人在使用他们无法理解或运用的词语和表达，因为这些词语和表达能够引起他们的条件反射；从这种意义上说，词语就是商标，人们越是与词语所指涉的事物之间形成稳固的联系，也就越难以掌握它们的语言意义。当公共教育部长谈到“动力”的时候，他也不了解这个词究竟有什么意思，尽管流行歌曲不停地奏出“梦幻曲”和“狂想曲”，然而大众化的基础却是晦涩难懂的巫术，它们只能创造出一种超拔生活的震撼

力量。其他某些定型的东西，如记忆，人们还能够理解其中的一部分，然而记忆从曾经为其提供内容的经验那里逃走了，就像说话中出现的“飞地”一样。在弗莱斯(Flesch)和希特勒的德语电台里，播音员做作的发音可能会让人们辨认出来，他对全体国民说：“晚上好，大家！”“这里是希特勒青年军”等等，甚至他说“领袖”的声调也受到了成千上万的人模仿。在这种陈词滥调里，沉积的经验和语言之间的最后联系也终止了，尽管这种联系在19世纪的方言中还能起到一种调和作用。然而，记者们单凭奴颜婢膝的态度，就可以被委任为国家的总编辑，正是在记者们拼凑起来的无聊文章中，德语变成了一种僵化陌生的语言。每个词语都可以证明，它已经被法西斯主义虚假的民间共同体糟蹋到了极点。当然，这种语言目前已经变成了普遍的极权语言。在词语身上施加的所有暴力，已经使人们几乎不愿再听到它们的声音了。播音员根本用不着用吹嘘式的口吻讲话，其实，他的语调根本不可能与特殊的听众之间有什么不同。但是，与此相对，听众和审查员的语言和手势则受到了文化工业更浓重的渲染，甚至经验主义无法解释的玄妙之处亦是如此。今天，文化工业已经不再需要继承企业以及未开发领域的民主制度的文明遗产了，因为知识分子的偏见从来就没有被很好地协调起来。所有人都在自由自在地跳着舞，都在像以前那样欣赏着自己，自从宗教被历史搞得面目全非以来，人们就可以随意加入任何派别了。但是，既然意识形态始终反映出了经济强制性，那么不论在什么地方，对意识形态的自由选择也就变成了选择同一种意识形态的自由。女孩子应允和维持带有强制性色彩的约会方式、人们在通电话或最亲密的情况下的反应，人们在交谈中对词语的选择，甚至人们的整个内心生活，都已经被蹩脚的深层心理学分了类，这种心理学证明，人们试图想让自己变成一个灵敏的仪器，甚至从情感上说，也要接近于文化工业确立起来的模型。人类之间最亲密的反应都已经被彻底物化了，对他们自身来说，任何特殊的观念，现在都不过是一种极端抽象的概念：人格所能表示的，不过是龇龇牙、放放屁和煞煞气的自由。

在文化工业中，广告已经取得了胜利：即便消费者已经看穿了它们，也不得不去购买和使用它们所推销的产品。

注 释：

[1] 尼采：《不合时宜的考察》(Unzeitmaesse Betrachtungen),载《尼采全集》，莱比锡，1917，第1卷，第187页。

[2] 托克维尔(A.de Tocqueville)：《论美国的民主》(De la Democratie en Amerique)，巴黎，1864，第2卷，第151页。

[3] 塞涅卡(Seneca)：《书信集》，第1卷，汉堡,1965，第57页。

[4] 请参阅阿道尔诺：《论爵士乐》(Ueber Jazz)，载《阿道尔诺全集》，第17卷，美茵河畔法兰克福，1982，第98页。

[5] 魏特金德(Frank Wedekind)：《魏特金德全集》，慕尼黑,第IX卷，第426页。

[6] 请参阅霍克海默：《现代艺术与大众文化》(Neue Kunst und Massenkultur)，载《霍克海默全集》，第4卷。

[7] 这是阿佩尔(Paul Apel)的一部广播剧，1931。

[8] 这是美国的一部广播连续剧。作者为戴(Clarence Day)。

[9] 尼采：《偶像的黄昏》(Goetzendaemmerung)，载《尼采全集》，第8卷，第136页。

[10] 请参阅康德：《判断力批判》(Kritik der Urteilskraft)，载《康德全集》，科学院版，Berlin，第5卷，1968，第220页。

[11] 请参阅韦伯：《经济与社会》(Wirtschaft und Gesellschaft)，杜宾根，1976，第140页及下两页。

反犹主义要素：启蒙的界限

一

今天，对于某些人来说，反犹主义(Antisemitismus)已经成为与人类命运休戚相关的问题；而对于其他人来说，它只不过是个借口而已。法西斯主义并不把犹太人看作是少数民族，而把他们看作是敌对种族，看作是消极原则本身的体现。只有灭绝这个种族，才能保证世界的幸福。与此相反，另外一种极端的观点认为，犹太人是没有民族或种族特征的，他们只是通过宗教观念和宗教传统形成的一个群体，除此之外，别无其他。可以肯定的是，只有东方的犹太人才具有犹太特征，特别是在他们还没有被完全同化的情况下。这两种观点既是正确的，也是错误的。

第一种观点之所以正确，是因为法西斯主义使它变得正确。今天，犹太人在理论上和实践上都是错误的社会秩序里形成的一种毁灭欲望所针对的群体。犹太人被那些十恶不赦之人侮辱为十恶不赦之人。事实上，他们是被遴选出来的民族。尽管已经不再存在对经济支配的要求，但犹太人却仍被认定是惟一纯粹的专制对象。工人已经被抛到了社会边缘，人们有充分的理由不去告诉他们真相；黑人被囚禁在其固有的空间之内；但犹太人必须从地球上清除出去，像根除虫豸一样彻底

根除犹太人的呼声，在世界上每一个正在崭露头角的法西斯主义者心中都有着回响。国家主义者在整个世界面前所塑造的犹太人形象，实际上不过是他们自己的自我形象而已。他们的愿望就是不惜一切代价拥有所有财产，攫取无限权力。他们把自己的罪恶嫁祸在犹太人身上，他们把犹太人蔑视或诋毁为统治者，把他们钉在了十字架上，并一而再再而三地把他们当作任人宰割的牺牲品。

另一种是自由主义观念，作为一种观念，它可以说是正确的。这种观念包含了一种社会图景，在这个社会里，不再会产生愤怒，也不再会去寻找可以用来证明社会的特征。但既然自由主义观点是建立在人类团结一致的原则之上，那么，它就会对既存状态作出一番辩解。事实上，通过某种少数民族政策以及某种民主方略，来扭转这种极端危险的状况的尝试是模棱两可的，就像为保护最后一批自由市民阶层所做的那种姿态一样。软弱无力的自由主义者招来了软弱无力的敌人。犹太人的生存和表现，使无法与其一致的普遍性本身产生了问题。固执不变的生活秩序使犹太人与统治阶级产生了某种不稳定的关系。他们总是希望能得到统治阶级的接受，而不会受到他们的控制。犹太人与统治民族之间的关系也总是一种贪婪和恐惧的关系。但是，一旦他们放弃了与统治阶级之间的差异，那些野心勃勃的人就会暴露迄今为止一直被社会压制的那些冰冷的、斯多亚式的性格。启蒙与统治之间的辩证联系，以及犹太人在启蒙运动、民主运动和民族运动的伟大哲学中所感受到的进步与残酷和自由间的双重关系，都体现在他们被同化的特殊本质中。被同化了的犹太人在努力去遗忘那些屡遭奴役(仿佛是第二次行割礼)的痛苦回忆的过程中，具有了一种自我约束的启蒙精神，这种精神使他们从备受煎熬的共同体径直转变为近代资产阶级。上述一切都不可阻挡地使犹太人重新返回到被残酷地压迫和重组为一种纯粹的“种族”状态之中。但是，种族并不像民族那样，有着一种特殊的自然特征。它只是在构成普遍性的现实状况下，被还原为一种自然物，一种纯粹力量，一种顽固不化的特殊性。今天，种族已经成为资产阶级个

体与一种野蛮群体相认同的自我确证。自由犹太人所相信的与社会和谐一致的观念，最终不得不被当作是民族共同体自身所固有的和谐。他们认为，是反犹主义扭曲了秩序，但秩序本身在现实中如果不扭曲人的话，也不可能继续存在下去。对犹太人的迫害，就像任何其他形式的迫害一样，是与上述那种秩序分不开的。尽管这种秩序暂时可能被成功地掩盖掉，但它最终的实质就是暴力——这点今天终于昭然若揭了。

二

反犹主义作为一种全民运动，所追求的正是它的鼓吹者一贯反对的社会民主党的内容，即要求平等。而那些没有权力指手划脚的人们，必然会遭到与大众一样的下场。狂热的追随者，从德国的政府官员到哈勒姆(Harlem)的黑人，无论何时何地，都十分清楚，归根结底，他们自己从中所能得到的就是一些快乐，一些看着别人再也无所得而获取的快乐。对犹太人财产的“洗劫”，最终都落入了上层的腰包，而并未给第三帝国的民众带来更多的好处，就像哥萨克人在熊熊大火中并未掠夺到一分一文一样。这里，最实在的好处就是那令人一知半解的意识形态。犹太人经济破产的事实，并没有增加而是减少了国家主义这一灵丹妙药的吸引力，这正证明了它的真实本性：即它不仅没有帮助人们，反而助长了人们强烈的破坏欲。它为人民(Volksgenosse)所带来的真正利益，就是对这种愤怒的集体拥护。人民得到的好处越少，就越固执地支持这一运动。反犹主义已经证实了它具有免除不当“收益”的能力。对于大众来说，反犹主义是一种穷奢极欲。

统治者实施反犹主义的目的是显而易见的。反犹主义总是成为一种遮人耳目、营私舞弊、威胁恐吓的廉价手段。道貌岸然的匪徒竭力抬高这种主义，而低三下四的则具体实施着这种主义。但是，反犹主义体现出来的社会和个人的精神形式——它是前历史和历史相互交织的

产物——却仍旧模糊不清。如果深植于文明的苦难还没有被明确地诊断出来，那么，个人即使是毅然决然地作出牺牲，也无法通过认识去根除这种苦难。所有理性的、经济的和政治的解释及其反证——尽管它们总是正确的——并不能提供一种诊断，因为理性连同统治一起仍旧建立在苦难的基础上。在攻与守的盲目较量中，迫害者和他的受害者都属于同一个不幸的阵营。反犹主义行为方式是在因为被剥夺了主体性而变得盲目的人重新获得主体的情况下出现的。对那些深陷其中的人们来说，他们的行为就像行为主义者所断定的那样，是凶狠残忍的和无动于衷的，同时也无法提供出一种解释。反犹主义是一种精致的图式，也是一种文明仪式；集体屠杀就是货真价实的刽子手仪式。从中可以看出，将它们限制在一定范围内的意识和意义已经无能为力，真理也已走入穷途末路。这种视杀戮为消遣的荒唐行为，可以证明人们所遵循和顺从的只是顽固不化的生活。

反犹主义的盲目性和无目的性促使它把自己说成是一种出气筒，一种真理标准。愤怒在毫无还手之力的受害者身上发泄出来。既然受到迫害的人们可以在不同情况下相互替换——或是吉普赛人，犹太人，或是基督教徒，天主教徒等等——那么，一旦他们发觉自己拥有规范权力，他们也会相互替换着成为杀人不眨眼的刽子手。因此，没有天生的反犹主义，也没有天生的反犹主义者。那些叫嚷着犹太人血统是第二自然的成年人，并不比那些叫嚷着要消除血统的年轻人更知其缘由。而知其缘由的发号施令者们其实也并不憎恨犹太人，他们不喜欢那些走狗们。但是，在经济上和性欲上都毫无损失的走狗们，却感觉到了仇恨，感觉到了无边无际的仇恨。他们不允许任何形式的轻松自在，因为他们从不知道什么叫做满足。因此，被组织起来的刽子手实际上受到了一种唯心主义动力的鼓舞。他们开始巧取豪夺，并且为此编造出一种冠冕堂皇的意识形态，胡说什么要拯救家庭、拯救祖国和拯救人类。但是，既然他们做的是坑蒙拐骗的勾当(他们已经隐秘地意识到这些)，那么，他们试图加以合理化的那种拙劣的合理动机，即掠夺，就会

被逐渐地削弱，尽管这种动机也一反主观意志而变得诚实可靠。肮脏的冲动从一开始就比完全获取它们的理性更接近这种动机。理性之岛被淹没了，只有绝望的人们还单纯地表现为真理的捍卫者，表现为还要改变地球最后一个角落的革新者。每一种生命都成了他们憎恶的对象，再没有任何东西能够扭转他们的憎恶。行动本身实际上成为了一种自发的目的，并且掩盖了自身的无目的性。反犹主义总是号召人们起来采取一揽子行动；反犹主义和总体性之间从一开始就存在着紧密的联系。盲目性包含了一切，只因为它一无所知。

自由主义允许犹太人占有财产，却不给他们任何发号施令的权力。即使是那些没有权力的人，也应该享受到幸福，这曾是人权的最初构想。但是，被蒙骗了的大众已经感觉到，只要阶级存在，这种普通意义上的许诺便只不过是一句谎言而已，继而他们的愤怒便会油然而生。这是一种被嘲弄的感觉。他们必须压制住那些特别有关于幸福的可能和观念，但越是这样，这观念就越是显得切合现实。尽管他们对这种观念作了根本否定，但无论何时何地，就在它似乎马上得以实现的时候，人们总会再一次重复他们对自己的愿望的那种压抑力量。对引起这种重复的任何事物来说，不管它本身有多么的不幸——流浪汉(Ahasver)* 和宠人儿(Mignon)**，逗留在希望之乡的异客，让人唤起性爱的美人，或者使人联想起胡乱杂交的被放逐的禽兽等——都会把文明人的破坏欲吸引在自己身上，而这些文明人从来就不能彻底实现痛苦的文明进程。那些杂乱无章地支配自然的人们，在备受蹂躏的自然里，看到了一幅软弱无力却又极富刺激的幸福表象。没有权力的幸福思想是站不住脚的，因为只有掌握权力的人才会有真正的幸福。资助布尔什维克的营私舞弊的犹太银行家，以及他们所策划的不切实际的密谋，就是一种先天蠢笨无能的象征，就像美好生活是一种幸福的象征一样。

---

* Ahasver：原指基督教传说中的人物阿赫斯维，现指永远流浪的人。——译者注

** Mignon：旧译迷娘，指小巧玲珑的，娇小可爱的妇女。——译者注

与这种幻想同出一炉的就是知识分子形象：他们看起来总是在想这想那——这是一种别人求之不得的奢侈——但他们却把那些正在流血流汗的体力劳动者丢在了脑后。银行家和知识分子，金钱和精神，这些流通领域的代表人物，既扮演了被统治者摧残的虚假典型，又扮演了被统治者用来永久维护自身的形象。

三

在现代社会里，原始的宗教感情和新的宗教形式，以及大革命留下来的遗产都在市场上被公开贩卖，法西斯主义头子在密室里做着国土和国民的罪恶交易，而与此同时，普通大众却对天天坐在收音机前面来盘算价格的生活习以为常；这个社会，正在败露无疑的词句公然被合法化为政治欺骗的有效组成部分：在这个社会里，政治不仅成了一种生意，而且生意已经全盘成为政治。这个社会，被一种针对犹太人迟钝的商业观念而产生的极度愤怒所钳制，而犹太人本身却被划定为惟利是图的二道贩子。正因如此，犹太人也必须为一个新的人类种族让开道路，而这个种族正在把生意抬高到一种绝对的高度。

资产阶级反犹主义的形成具有一种极为特殊的经济原因：即用发展生产来掩饰统治支配。早期的统治者总是采用直接的镇压手段，他们不仅让社会底层阶级从事一切劳动，而且总是把劳动视为处于他们强制命令之下的一种耻辱；而在重商主义时期，专制君主却摇身一变，成了大工场主，生产劳动也变得高雅起来。作为资产者的统治者最终脱去了他们作为贵族的华丽衣裳，换上了平民的土布衣衫。他们为了更加合理地支配人们，宣称劳动并不是下贱的事情。他们声称自己也是具有创造力的工人，但事实上他们仍然一如既往，成为实权在握的霸主。制造商像银行家和商业奇才一样，进行着冒险活动。他不断地进行核算、筹划、购买和销售。他在市场上根据自己的资本数额不断通过竞

争获取利润。他不仅在市场上掠夺一切，而且也在特殊资源上掠夺一切：作为自身阶级的代表，他非常清楚地意识到，在劳动过程中他可不能比工人们逊色太多。工人们不得不提供最大数量的产品；而他则像真正的夏洛克一样，要的是那磅鲜肉。作为机器和生产资料的占有者，他迫使他人为自己而生产。他自称为生产者，但他和所有人都知道其中深藏着的奥秘所在。在自由主义时代，资本家认为自己支付了工人的薪水，而今天，则认为自己向经理人支付了报酬，不管他们怎么说，他们都是想为自己辩解；而资本家的这一生产劳动已经变成了一种意识形态，它彻底掩盖了劳动契约的真实本质以及经济体系的贪婪本性*。

因此人们高呼：抓住窃贼！——并且直指犹太人。犹太人实际上不只是单个人的阴谋诡计的替罪羊，而且是更广意义上的替罪羊，因为所有阶级在经济上所遭受的不公正待遇都强加在了他们身上。工厂主在工厂里对他的债务人，即工人进行了监视，他心里明白，只要他还没有付给工人工钱，工人们就得好好地干活。工人们也只有在不再考虑用这点工钱来买点什么的时候，才能意识到自己的真实处境。极少数的工业巨头可以销毁对统治者已经无甚用处的大量的设备和产品，而劳动者的所得却是微乎其微。实际上，工人所得到的工钱在市场上几乎买不到什么东西；而销售商们却仍旧继续为他们所承受不起的商品价值大做广告。从工资与价格的关系中可以清楚地看出，工人们究竟被剥夺了什么。在工人领取工资的同时，他们也就接受了他们被剥削的原则。商人总是向他们展示他们与工厂主签定的劳动合同。这样，商人就成了整个体系的执行官，他把其他人的一切仇恨都集中在自己的身上。流通领域似乎为剥削承担了责任，然而这必然是一种社会假象。

犹太人并没有独占住流通领域。但是，他们被束缚在流通领域里实在太久太久了，以至于他们无法用自身的本质来反衬他们一直承受的

* 这里指的是纳粹在产业资本和金融资本之间的区分，请参阅弗朗茨·诺曼(Franz Neumann)：《巨兽》(Behemoth)，美茵河畔法兰克福，1977，第376页。——译者注

仇恨。与他们的雅利安同事相反，犹太人是普遍地被排除于剩余价值的源泉之外的。他们通过长时期的千辛万苦，才最终被允许占有生产资料。当然，在欧洲历史进程中，特别是在德国皇帝的统治下，受过洗礼的犹太人在工业生产和行政管理方面被允许享有很高的地位。但是，他们一般总是用两种虔诚的信念来对自己作出评价，一是勤勤恳恳，二是固执的自我否定。只有在他们的行为默认和接受了对其他犹太人所做的判决的时候，他们才会被赋予现在这样的地位：这就是洗礼的目的所在。不管这些杰出的犹太人成就了多少伟大的事业，他们都不能促使犹太人被接纳为欧洲民族；他们从来不被允许在欧洲扎下根来，因此他们也总作为无根的种族而被遣散各处。犹太人为了保证自己的生活地位，充其量只能依靠皇帝、诸侯或者是专制国家。然而，所有统治者自身在经济方面都曾比其他民众有着优越的条件。统治者总是让犹太人充当一种中间人，他们保护犹太人去反对那些必须为进步付出一定代价的劳苦大众。这样，犹太人就成了进步的殖民者。自从他们作为商人，协助把罗马文明传遍了文明的欧洲，他们在与家长制宗教的融洽关系中就成为了地方自治、资产阶级、最后是工业生产条件的代表。他们把资产阶级的生活方式带到了不同的国家，同时也把所有深受资本主义压迫的人们的仇恨集中到了自己身上。正是犹太人曾经全心投入推动经济进步，而这在今天给他们自己带来了困顿的窘境，他们在被资本主义竭力贬低的手工业者和农民的眼里，成为了眼中钉肉中刺。他们正在承受着为资本主义孤僻的排他性格所付出的代价。那些总是事事争先的人们，最后远远地落在了后面。即使一个美国娱乐业托拉斯的犹太老板，在对金钱作茧自缚般的吝惜中也总是内心绝望地陷于防备状态。他们身着长袖长袍，也只是一种古代中产阶级的遗风。在今天，这种穿着恰好说明他们已被抛到社会的边缘，这个被彻底启蒙了的社会仍旧希望祛除远古时代遗留下来的幽灵。那些宣传个人主义、抽象权利和人性观念的人们，现在已经被贬斥为下贱的族类。而那些从来就不被允许自由地享用他们曾经给人类带来尊严的市民权利的人们，都

不加区别地被称之为“犹太人”。直至19世纪，犹太人还仍依靠着与中央权力结成的同盟。由国家保护的普遍权利，是犹太人的安全保证，而紧急状态法(Ausnahmegesetz)却是犹太人面临着的白色恐怖。即便犹太人始终在守护着自己的权利，他们也不过是让人怜悯的对象。商业与其说是他们的职业，倒不如说是他们的命运。犹太人不得不假装扮成富有创造力的工业骑士。犹太俗语让他们明白，他们为何总是自己作践自己：他们的反犹主义是一种自我仇恨，是寄生虫式的歪心邪念。

四

民族主义的反犹主义忽略了宗教的因素。它极力蛊惑种族纯洁和民族纯洁的观念。民族主义者意识到，人们早就不再关注他们是否会永远获得拯救的问题。在今天，一般信徒就已经像以前的红衣主教那样狡诈油滑了。在今天，想通过把犹太人划定为顽固不化的非信徒的方式来唤起广大民众的热情，已是不太可能的事情。但是，要想彻底消除延续了两千年之久，导致基督教徒对犹太人的迫害的宗教对立，也是十分困难的事情。反犹主义对其自身宗教传统的狂热反叛，已经在不断证明，在这些人的心中根深蒂固地存留着一种世俗的厌憎，尽管这种厌憎曾经存在于信仰的狂热之中。宗教变成了一种文化商品，它并没有被彻底地清除掉。启蒙和统治的联盟使人们对宗教的真理因素失去了意识，而保留下来的仅仅是一种宗教的物化形式。二者最终都给法西斯主义带来了有利条件：无法控制的渴望被引导成为民族主义的反叛力量，宗教狂热的后继者们——如瓦格纳(Richard Wagner)笔下的圣杯骑士(Gralsritter)——变成了结拜兄弟和精锐卫队的死党；宗教最后成为一种制度，半是直接与制度连为一体，半是转变为大众文化。元首和他的追随者所崇拜的狂热信仰已经无异于那些曾经想身赴火刑的人们的信仰：这里所改变的，只不过是信仰的内容而已。但是，对所有不再

拥有这种信仰的人的憎恨，却保留了下来。反犹主义，就是德国基督教中尚存着的爱的宗教*。

基督教不仅仅是犹太教的一种变体。在从单一主神教形式向一般形式的转化过程中，基督教上帝还没有完全丢掉自然神的特征。产生于古代前泛灵论时期的恐惧从自然过渡到绝对自我的观念，这种观念作为造物主和统治者，彻底征服了自然。所有的权力和荣耀都赋予这种观念这样一种异化的特征，但在所有这些神秘莫测的权力和荣耀当中，绝对自我都是思想可以抵达的，而思想正是通过与至高无上的先验存在之间的联系而获得普遍意义的。上帝作为精神，变成了与自然相对立的原则：它不仅仅像所有神话中的神一样保障了自然的盲目循环，而且也能从这种循环中抽身出来。然而，这种精神的抽象和超然性质，却加剧了呈现于其中却又无法被预知的恐惧心理；并且，不能容忍一切对立因素的“我在”，越是要在他的必然力量中摆脱盲目性，就越是在一种模糊不清的命运中感到茫然无措。犹太教上帝所要求的只是它应得的权益，所算计的只是它匮乏的东西。他总是把人们卷入到一张由罪恶与荣耀编织成的大网中去。与此相反，基督教则强调一种恩典的概念，而这一概念在犹太教中已经体现为与人的合约以及救世的预言。它以让人在神性中发现自身的方式减弱了对绝对事物的恐惧，具体表现为：用人的姓名来称呼神的使者，用人的死亡来表现神的亡灵。他的信条就是：不要害怕；面对信仰，律令总是第二位的；只有爱，才是惟一的一条戒律，它比一切尊严都要更高一筹。

基督教以同样的原由诅咒了自然宗教：而基督教又一次创造了偶像崇拜，并且认为这是一种精神层面上的偶像崇拜。绝对存在与有限存在之间总是只有一步之遥，从这个意义上讲，有限存在也总是要被绝对化。道成肉身的基督，就是被神圣化了的巫师。人在绝对中的自我反思，以及通过基督而实现的上帝的人性化，都是虚伪的本质(proton

---

* “德国基督教”的新教运动试图把教会与纳粹联系起来。——译者注

pseudos)。为了超越犹太教而付出的代价是坚持认为：耶稣这个人已经变成了神。基督教的反思取向，以及巫术的理性化倾向，就是罪恶的根源。在精神面前展现为自然存在的事物，已经被作为不再具有精神存在的事物。精神正是在于：面对有限存在的要求，矛盾得到了充分的暴露。因此，败坏的良心把先知说成是一种象征，把巫术实践说成是一种形变过程。于是，基督教变成了宗教，并且从一定意义上来说，变成了独一无二的宗教：变成了建立在思想的怀疑力量基础上的理性约束，变成了特殊的文化领域。就像那些宏大的亚洲宗教体系一样，前基督教的犹太教作为一种信仰，还没有与民众的生活和维持自我生存的一般动力截然区分开来。异教徒的献祭仪式既没有简单地转变成为膜拜仪式，也没有转变为精神观念；它决定了劳动过程的形式。作为其图式，献祭是合理的。禁忌(Tabu)也变成了对劳动过程的理性调节。它规定了战争与和平、播种与收获、备藏食品和屠宰牲畜。即使说，规则并不源自于理性选择，但理性还是从规则中产生出来的。在原始人那里，摆脱直接恐惧的努力可以导致一种组织仪式的生成，并且也可以变成犹太教那种家庭和民族生活的神圣节奏。祭司可以监管人们遵循习俗的状况。祭司在统治秩序内所具有的功能，体现为一种神权政治的实践；恰恰相反的是，基督教即使在自身转化为统治的过程中，也仍然想保留自己的精神要素。基督教通过最高祭祀活动，即神—人祭祀摈弃了自我持存的观念，并进而把失去价值的存在诉诸世俗世界：摩西的戒律被祛除了，一切存在都被托付给了恺撒，就像托付给上帝一样。整个世界的权威要么被确定下来，要么被篡夺过去，基督教则成为了合法的神圣场域。模仿基督的行为战胜了自我持存的努力。献身之爱失去了天真朴素的天性，并且从自然之爱中分离出来，被确定为一种功德。以神圣知识为中介的爱被说成是直接的爱，它把自然的东西和超自然的东西融会在了一起。它的不正确因素在于：自我遗弃所带来的具有欺骗性的积极意义。

这种意义之所以是虚假的，是因为：尽管基督教教会的存在总是依

赖于与人们对基督教教义的遵守，但教会还是要求具有或是天主教的慈善事业，或是新教形式的信仰，它能让人们看到救赎之路，但不能保证最终目标的实现。拯救的神圣诺言并不需要必须去遵守，这是基督教教义中的犹太教成分，也是一种否定成分，它最终用巫术限制了基督教教义——这一事实被朴素的信仰者全盘接受下来，对他们而言，基督教或者超自然主义都变成了一种巫术仪式，变成了一种自然宗教。他们只是信以为真，为此，他们忘记了他们的信仰。他们经常告诫自己，要相信知识和确定性，就像相信一位占星学家或招魂巫师一样。但这与神化的神学相比，并不显得更糟糕一些。一位意大利老妪，虔诚地为自己在战场上的孙子向圣吉纳罗(Saint Gennaro)献上一枝蜡烛，这种祝福要比主教和牧师——他们通过偶像崇拜的力量，把自己变得清白无瑕——为了武力反对毫无招架之功的圣吉纳罗而做的祷告，要显得真切得多。但是，对那些头脑简单的人们来说，宗教自身已经变成了一种宗教替代品。这一事实自打基督教发展早期以来，就一点点地被察觉到了，但这只限于那些离经叛道的基督徒们，或是那些反抗官方的基督徒们，从帕斯卡(Pascal)到莱辛(Lessing)，从克尔恺郭尔(Kierkegaard)直到巴特(Karl Barth)，他们都把上述观点当作是其神学理论的基础。带着这样一种意识，他们不仅成了激进分子，也成了忍耐老手。但是其他那些反对这种认识，并心怀鬼胎地把基督教说成是自己的真正财产的人们，必定要用世间的所有罪孽来确定他们永恒的拯救力量，这一切只是因为那些罪孽深重的人们并没有为理性做出无谓的牺牲。这就是反犹主义的宗教起源。圣父宗教的拥趸者总是遭到圣子宗教的支持者的憎恨——尽管后者对这一切更加一目了然。而这就是从拯救信念里牢固生长起来的精神与精神之间的敌意。对基督教反犹主义者而言，真理就是绊脚石，真理并不能够通过理性化的方式来抗拒罪恶，而只能用无法得到拯救的观念来反抗它自称能够左右的世俗过程和神圣秩序。反犹主义应该证实，信仰和历史的仪式是正确的，为此，他们在那些否认其公正性的人们中间推广了这种宗教仪式。

五

“我再也忍受不了你了——不要轻易忘了!”

齐格弗雷德(Siegfried)就是对向他求爱的米莱(Mime)这样说的。所有反犹主义者的这种老一套反应，都无非是追求一种怪异乖张的厌憎罢了。能否把社会从反犹主义那里解放出来，这就要取决于这种厌憎的内涵能否上升到概念的高度，取决于它能否认识到自己的空洞乏味。但是，这种厌憎追随的是特殊性。与此相反，能够适于社会目的关系的普遍性却被当成了自然现象。然而，尚未通过概念秩序途径把自己转变成为一种目的的自然，铁笔划在石板上发出的吱吱嘎嘎的声响，垃圾和腐烂之物散发的臭气熏天的气味，以及辛勤忙碌的人们额头上流淌着的汗水等——所有这一切，都不能保持或者违背积累了几个世纪进步经验的戒律——都只不过是令人生厌，叫人作呕的事实罢了。

这种表现为厌憎的动机始终能够让人回想起它的最终根源所在。它产生于生物学意义上的史前时期：即一种让人毛骨悚然，心有余悸的危险信号。这种厌憎，使每个器官都不再听从主体的指挥，而只是独立地遵从最基本的生物刺激。自我在经历这种反应作用时，例如，麻木的皮肤或肌肉，僵硬的关节，都不能完全自控。这种反应作用一度只能适应于周围静止不动的自然环境。但是，就像生命接近于非生命一样，生命形式的高等发展阶段越是接近于自然，就越是远离自然，这是因为，无生命的自然，比如鱼虫，是生命所要竭力追求的生命形式，它在完全外展的空间关系中显得游刃有余。空间就是绝对的异化。人们在想要变成自然的同时，就会对自然变得冷酷无情。把恐惧当作保护手段是一种适应环境的表现(Mimikry)。而人们那种僵硬木讷的反应也只是竭力维持生存的一种古老形式：即在适应死亡的过程中，生命为维持生存付出了代价。

文明通过对巫术时期的模仿形式实行有组织的控制，最后又通过一定历史时期的理性实践，即劳动，替代了适应其他一切以及与之相应的模仿行为的有机形式。不受控制的模仿被取缔了。手持夺光利剑的天使把人类驱逐出了天堂，踏上了技术进步的大道，而天使本身成了这种进步的象征。几个世纪以来，统治者不允许他的顺民和被征服了的大众返回到单纯模仿的生存方式，实行了对偶像的宗教禁律，流放了艺人和吉普赛人，使孩子变得不再像孩子，这些严厉之举成为了文明的条件。社会和个体的教育为人们强化了人在客观劳动关系中的地位，并使其不再与多样化的自然环境相互发生交流。所有的专注以及所有的献身都有一种戏仿的特征，而自我却在对这种戏仿的坚决抵制中被塑造了出来。正是在自我构成的过程中，反射性的模仿变成了有限性的反思。“抽象的认识”(Rekognition im Begriff)[1]，即同对异的把握，代替了对自然的生理适应过程。但是，一旦平等的状况被确立起来，模仿的直接平等性，综合的间接平等性，在盲目的生活过程中对客观事物的条件的适应，在科学概念的形式化过程中对客观事物的比较等，仍旧摆脱不了一种恐惧状态。社会继续把带有威胁力量的自然当作一种持续而有序的强制力量(Zwang)，而这种强制力量正是个体自我持存的力量；与此同时，社会也作为一种支配自然的力量来反作用于自然。科学就是不断重复，它被精确化为可以观察到的规律性，被存留为一成不变的定式。数学公式就像原先的巫术仪式那样，成了一种有意识的不断还原，一种对戏仿的最高级的证明。技术为了促进自我的生存，也不再像巫术那样通过对外在自然的身体模仿，而是通过大脑的自动运作过程，通过将其转变成一种盲目的循环，来完成逐渐接近死亡的过程。正是在这种胜利的欢声中，人类的表现不仅成为可以控制的东西，而且也成为无法规避的强制力量。所有存留下来的对自然的适应力也只不过是对自然的冷酷无情。今天，所有关怀和厌恶的表情都是对自然的盲目支配，都是与颇有远见的目的性同流合污。

在资产阶级生产方式中，所有实践经验中所固有的模仿痕迹都被遗

忘抹平了。回归自然的无情禁律变成了一种宿命；这种否定是如此的彻底，以至于它再也无法得到有意识的实现。那些被文明刺花了双眼的人们，只有在某种行为举止和行为方式中才能感受到自己所具有的已经成为禁忌的模仿特征，而他们是从其他人那里才看到这些行为举止和行为方式，因此，它们是合理化环境中仅剩的一些个别行为举止和行为方式，是一些令人尴尬的残余因素。那些看似被排除在外的陌生东西，实际上却令人那么熟悉[2]。这些就是在文明压抑下相互直接接触所形成的传染性行为，诸如触摸、抚慰、偎依、哄诱等。今天，这些本能冲动显得十分的不合时宜，有失体统。它们似乎要把那些早已物化了的人与人之间的关系再度变成个人之间的权力关系：为此，它们总是试图对顾客阿谀奉承，对债务人威逼恫吓，对债权人苦苦央求，以求打动他们。最终，所有这些本能冲动都发挥了痛苦的作用，情绪也不再激动，渐渐平静下来。一切没有被操纵的表情，看上去却总像是怪相(Grimasse)，这种怪相在电影中，在私刑中，以及在领袖的演讲中经常能看到，实际上是一种被操纵的表情。但是，放纵的模仿行为却是古老的统治方式的标志，它深深地烙在了被统治者的生活之中，并通过婴儿时期里的无意识的模仿过程，从衣衫褴褛的犹太乞丐到富得流油的银行家，一代又一代地继承下去。与此同时，这种模仿行为也会引起人们的愤怒，这是因为在新的生产条件下，它表现出了一种古老的恐惧形式，而人们想要生存下去，就必须把这种恐惧彻底忘掉。文明人真正觉得愤怒的是强制性的因素，是迫害者和受害者在怪相中并无什么差别的愤怒。致命的现实映衬着的是无力的假象，游戏则衬托在严肃当中。

这种扭曲的面孔看似不得已，实际上却是彻头彻尾的托词，因为它表现出来的是对一种积极作用的反感和厌恶，而不是将它尽心尽责地加以实行。它通过承认生活的严肃性，来逃避生活的严肃性：因而它是不诚实的。但是，意味深长的表情却是在满腔控诉中，向最高权力和暴力爆发出来的痛苦的回响。尽管这样的表情可能是诚实的，但它也往往有夸大的成分，因为每一种悲声哀调都似乎可以把整个世界表达出

来，就像每一件艺术作品都可以把整个世界表现出来一样。只有劳动(Leistung)才显得比较适中。只有劳动，而不是模仿，才能摆脱苦难。但是，劳动的结果却只是呆板僵滞和无动于衷的面容，在这个时代行将结束之际，它又蜕化成为政治家、政客、教士、经理和骗子们的“多变表情”(Baby-Gesicht)。法西斯主义煽动家和集中营指挥官的声嘶力竭的嚎叫，表明了同一社会条件下的另一种实际特征。这种嚎叫就像生意场一样冷酷无情。它们剥夺了自然的悲凉之声，并把它变成了技术因素。他们在集体屠杀中发出的咆哮，真是与德国轰炸机引擎发出的噪声有着异曲同工之妙：这种能够带来恐惧的狂嚣被发动起来了。一开始就被冠以莫须有的暴力罪名，并以一字就被判处死刑的受害者们(法国人、黑人或是犹太人)，他们的痛苦呻吟，说明他们在必须要以牙还牙的斗争中已经惨遭迫害，而最终陷入了悲观绝望的境地。受害者是可怕的模仿的虚假映照。他们再生出了他们所极端畏惧的权力的贪婪本性。一切都必须为他们所用，一切都必须为他们所有。一切其他的实际存在，都是一种挑衅。所有“不能安分守己”的“他”人，必须各就其位，这就是张狂的恐怖。任何寻求避难的人们都必须被阻止；那些一直在宣称要找回和平、家园和自由的人们，如游牧民族和杂耍艺人，都不许再有祖国。凡是让人恐惧的东西，都让他们心迷神醉。最终的安宁也决不允许。掘墓之举决不只是反犹主义者的暴行——它就是反犹主义的本质。犯有非法暴行的人们总是热衷于把他人宣布为非法，声称自己已不再具有暴力的人们，正在使暴力极度嚣张。要把一切都消灭在萌芽状态。在低等动物的混乱而又很有秩序的躲避反应中，在蜂拥而至的混乱人群中，在殉难者的惊厥和抽搐中，我们可以看到那些永远无法根绝的模仿冲动。在物种的殊死搏斗中，在自由的绝对对立中，自由仍旧像物质的悲惨命运一样，不可抗拒地发出光彩。与此相反，厌憎则承认反犹主义就是它的动机。

政治上的反犹主义所驾驭的精神动力，就是这种理性化的厌憎。领袖及其追随者的借口，都表明它无法摆脱模仿的诱惑，他们不敢公开

地，也就是说，不敢体面地违背现实原则。他们不能容忍犹太人，却不得不效仿犹太人。从根本上说，没有哪个反犹主义者不想效仿他们所说的犹太人。而这本身就是模仿的特征之所在：比如说，争执不下的手势，美妙动人的歌声，心照不宣的感觉，以及作为用观相的方法来判断一个人天性的相鼻术，即依据人的脸部轮廓而描绘出来的性格特征等。带着泥土的气息，人们细致入微的多重嗅觉总是体现为一种对低等生存方式的原始渴望，一种与自然环境直接和谐一致的原始渴望。因此，在所有感觉中，只有嗅觉——它可以不通过对象化的方式被吸引——才迷失在“他者”之中，并与“他者”认同。嗅觉能够把感知和被感知的事物融于一处，它比其他任何感觉都更有表现力。在视觉中，我们总是觉得自己就是自己；但在嗅觉中，我们却总是觉得自己升华了一步。因此，在文明制度中，气味就是一种耻辱，是社会底层的标志，是下等种族，低贱的动物。如果通行的禁律被理性化过程取消掉，以便实现具有实际意义或表象意义的目的的话，那么，文明人也只允许沉溺于这种快乐之中。只要人类的终极目标还能毫无疑问地存在下去，被禁止的欲望就会得到承认——这只不过是一句笑话或玩笑而已，或是一出满含悲怜的恶作剧。模仿作为一种被人鄙视和鄙视别人的行为，总是被人狡诈地加以利用。谁要是为了去掉“难闻的”气味而想闻闻它的话，谁就会模仿着学会嗅到他的内心，获得一种非理性的快乐经验。文明人“彻底净化”着被人禁止的冲动，他们考虑的是与禁止这种冲动的机制达成无条件的一致；只有通过这种方式，行动才能够被接受。但一旦人们越出了被允许的界限，欢笑也会接踵而至。这就是反犹主义的应变模式。反犹主义者总是在官方宣布一项通行禁令的时候，聚众欢呼，以示庆祝，禁令使他们成为一个集体，追求一个共同的目标。他们的狂呼乱叫就是有组织的哄堂大笑。他们的诬告和威胁越是可怕，愤怒越是强烈，他们对别人的嘲弄就越是肆无忌惮。愤怒、嘲弄和刻毒的模仿，原本是同一回事情。法西斯主义常规、仪式中的纪律、制服以及一整套不合理的机构编制，其意义都在于促成模仿

行为。他们挖空心思构想出来的标志(任何一种反革命运动都是这样做的)、骷髅和面具、疯狂的击鼓节奏、单调乏味的语言和手势，都只不过是巫术活动中有组织的模仿行为，都是模仿的模仿。掌管支配大权的领袖总有着扭曲的面容和近乎于癫狂的卡里斯马情结。他带领大家在欢快地跳着圆舞。领袖本身就是一个代表：他在现实生活中体现出来的正是他禁止他人所做的一切。希特勒能够像小丑一样装腔作势，墨索里尼能够像外省头面人物那样错话连篇，戈培尔能够像他要斩尽杀绝的犹太代理商那样信口雌黄，科林(Charles Edward Coughlin)* 能够像他所扮演的受难基督那样布施真爱——所有这些都是为了进行更残酷的血腥屠杀。法西斯主义的极权特征还表现在，它竭力用受压迫的自然对统治的反叛来直接为统治服务。

这种体制是需要犹太人的。他们矫揉造作的翩翩风度，就像一个磁场一样，正在对异教文明的合法子孙产生着影响。异教徒对平等和人权的见解是与犹太人不同的，但这也诱发出了一种敌对和疏远的感情。因此，通常被禁忌的冲动，以及与通行的劳动方式之需要相对立的冲动，都会转变为与其相一致的厌憎。犹太人的经济地位，这是自由主义意识形态进行欺诈蒙骗的最后一招，绝不可能给犹太人提供任何安全保障。由于对产生这些心理诱导的倾向而言，犹太人是再合适不过的了，因此，他们不由自主地被用于发挥这样的作用。他们具有着法西斯主义所运用的那种自然的反叛命运：他们盲目却又敏锐地受到了利用。其实，不管犹太人作为个体是否真正具有那种使其身患绝症的模仿特征，不管这种特征是否被压制下去，这些都无关紧要。一旦经济权力的操纵者战胜了对培植法西斯主义行政长官的恐惧，犹太人就会挺身而出，打破民族共同体的和谐一致。如果统治者凭着与自然的不断异化重新使他们返回纯粹自然的话，他们就会遭到统治者的彻底抛弃。犹太人整体就会被指控为被禁止的巫术活动和血腥宗教仪式的参

* 科林(Charles Edward Coughlin)，天主教教士，反犹主义鼓吹者。——译者注

与者。以上述罪名作为伪装，土著居民返回模仿的献祭活动的无意识欲望，得到了有意识的满足。一旦被文明遮盖了的所有史前时期的恐怖，被改造为加在犹太人头上的理性旨趣，那么它就会畅行无阻了。这种恐怖也就会在实践中得以实行，并且它的实践手段也超出了它所确定的罪恶内容之外。对犹太罪行的民族主义虚构，包括杀婴、施暴、毒害国家、国际阴谋等活动，都恰如其分地指明了反犹主义的痴心妄想，它们永远也不会付诸实现。一旦事情发展到这一地步，“犹太人”这个词就变成了血淋淋的扭曲面孔，映射在用骷髅和十字组成的纳粹党旗上。一个人如果叫做犹太人，那就意味着要对他加以修理，直到他成为一种象征为止。

文明意味着社会对抗自然的胜利，意味着把一切都变成纯粹的自然。犹太人本身就亲身加入了这一历经千年的历史进程，他们既有着启蒙的精神，又有着玩世不恭的态度。目前还残存着的最古老的父权制，一神论的道成肉身，他们把禁忌转变成了文明的基本准则，而其他人还依附在巫术的身上。正是在基督教惨遭失败的地方，犹太人获得了成功：他们凭借巫术自身的力量祛除了巫术——而使它作为服务于上帝的仪式，与自身发生对抗。他们既没有抛弃适应自然的能力，也没有把它扬弃成仪式中的纯粹责任。因此，他们在适应自然时仍保留着中庸的记忆，而且没有因符号而回到神话中去。因此，对于先进的文明来说，他们总是落后的，但另一方面，他们却远远地走在了这一文明的前面：他们总是集睿智与愚蠢，相同与相异于一身。他们宣称，他们作为最早的一批资产者要承担最初犯下的罪过：诸如本能的诱惑，向动物性和土地的退化，作为偶像的附庸等。正是因为犹太人发明了洁净(Koscheren)* 这个概念，所以他们就应该像猪猡一样受到迫害。反犹主义者俨然把自己当成是《旧约全书》的卫道士：他们负责将饱食知识

---

* Koscheren，原指按犹太教规制成的洁净可食的肉，这里指洁净这个概念。——译者注

大树的犹太人重新驱赶到肮脏的尘世中去。

六

反犹主义是建立在一种虚假投射(Projektion)基础上的。它是真正的模仿行为的反映，在根本上与被压抑的模仿行为密切相关；事实上，它也许是被压抑的模仿行为的病态表现。如果说模仿本身是效仿周围世界的话，那么虚假投射则是把自身等同于周围世界。对于模仿行为而言，外在世界是内在世界必须努力加以遵从的一种模式，模仿的目的是把陌生的事物变成熟悉的事物；而虚假投射则把内在世界和外在世界混淆在了一处，并把我们最为熟悉的事物说成是敌对的东西。主体即使被最大程度地加以保证，却无法被证明是一种自我冲动(Regungen)，它被划归到了客体范围内，成了未来的牺牲品。这种习以为常的偏执，除了服从于病态规律之外一无选择。但是，在法西斯主义制度下，这种行为却被政治利用上了；病态的客体总是被看作是符合现实；疯狂的制度变成了这个世界现实的合理规范，而对这种形式的任何一种反叛都被当成是神经错乱。极权主义制度所使用的机制与文明一样源远流长。类似的比如有人类被压抑的性冲动，它总是通过在头脑中把周遭世界转变为残暴制度的手段，来维护并延续个人和民族的生存。杀人不眨眼的刽子手反倒总把他的牺牲品看作是迫害者，即对他自己所极力保护的人的迫害；而那些拥有最高权力和最多财富的人们，在打倒和铲除他们软弱无力的近邻之前，总是把这些人说成是一种无法忍受的威胁力量。理性化(Rationalisierung)就是一种借口，但同时它又是摆脱不掉的。被选来作为敌人的人实际上已经被看作为敌人，其中的阻碍只在于，主体对于投射实体中自我份额与他者份额的区别还不够充分。

从某种意义上说，所有的感觉都是投射。感官印象的投射就是我们史前动物时期的遗产，是自我持存和获得食物的一种机制，是人体准

备用于斗争的器官的延伸。所谓作好斗争准备(Kampfbeteitung)，实际上就是高级动物对周围动静的一种反应——不管是快乐的还是痛苦的，也不管对方有怎样的意图。人类的投射活动已经是一种自觉的活动，就像那些进攻行为和防守行为已经成为一种反射活动一样。因此，人所建立起来的对象世界是一种产物，它“是深藏于人类内心深处的艺术，我们无法完全真实地捕捉它的运动规律，无法完全把它呈现在我们的面前”。[3]如果我们依据康德在人类学意义上的认识批判，那么，事物的体系，即普遍的秩序，就会成为在生存斗争中动物器官及其自觉投射的无意识产物，而科学不过是这种体系的抽象表现而已。但在人类社会里，随着个体的形成，情感生活和理智生活区分了开来，并且需要个体对投射本身进行更加牢固的控制；个体必须同时学会对这种投射施以精炼和约束。由于人们在经济压力下学会了区分自己和他人的思想和感情，所以也就形成了内与外的区分，从而有可能形成距离和一致，形成自我意识和良知(Gewissen)。要想理解这种受到控制的投射，以及它使自己畸变成为虚假投射的过程(这正是反犹主义的本质所在)，我们就必须做进一步的思考。

康德主义哲学把知觉的生理学说贬低为幼稚的实在论和落伍的循环论，而这种生理学说总是把感觉世界解释为大脑获得的有关真实对象的数据信息在理智控制下的反映。按照这种观点，已经获得的印象是由知性(Verstand)规定的。如果说格式塔心理学家同样也坚持这样一种观点，认为生理学意义上的实体不仅能够获得“点滴”印象，而且在获得印象过程中已经掌握了“预先设定”的结构，那么，叔本华和冯·赫尔姆霍尔茨(von Helmholtz)* ——尽管是，甚至由于是循环论——比新心理主义学派和新康德主义学派的正规概念更了解主客体关系的有限性：即感知形象事实上包含着概念和判断。在货真价实的对象和不容质疑的

* 冯·赫尔姆霍尔茨：1821—1894，德国物理学家、生理学家，论证并发展了能量守恒和转换定律，对生理学、光学、数学、气象学、电动力学均有重要贡献。——译者注

感性材料之间，在内与外之间，存在着一条主体必须冒着生命危险才能跨越过去的鸿沟。为了能如实地反映事物的本来面目，主体必须返回到事物本身，而不在于他从事物中得到什么。主体根据他在感觉中所投射的外部事物的迹象，来创造他身外的世界：即事物在纷繁复杂的特性和状态中所保持的同一性；同时，他学会了用既承认外在印象的综合统一性，又承认逐渐脱离于外在印象的内在印象的方式，在回忆中建构了“自我”(Ich)。真正的自我是投射的最终产物。在只有借助人类生理肌体的发达力量来加以完善的历史进程中，自我才能发展成为一种统一的，同时也是分散的功能。即便是一种被独自加以客观化的自我，也只能等同于专门为其设定的客观世界。主体内在的洞察力，也仅仅存在于精致和丰富的外在感觉世界之中。然而，如果这一约束被割断了，自我也就僵化掉了。按照实证主义的观点，如果自我成为既定事实的单纯记录，而不对这一事实加以反馈，那么它就浓缩为一个点；而按照唯心主义的观点，如果自我用它毫无根基的基础来创造世界的话，那么它只能把自身表现成为单调乏味的重复。这两种观点都把精神抛在了一边。只有通过某种中介，没有意义的感觉才能把思想变成它所能够发挥出来的全部生产力，而另一方面，思想也并没有通过保留显著印象的方式彻底抛弃掉自身。有了这一中介，就可以克服它在塑造被征服自然的时候所具有的病态的孤独心理。因此，调和的可能性，并不在于不受思想影响的某种确定性(Gewissenheit)，也不在于知觉和对象之间前概念的统一性，而在于它们彼此长期酝酿而成的对立。这种区分发生在主体身上，而主体则已经把外部世界装进了自己的意识里，而同时却又把它认作是别的什么东西。因而，反思，这一理性的生命，便作为一种有意识的投射产生了出来。

反犹主义者不健全的方面并不在于投射行为本身，而在于它丧失了对这种行为的反思能力。一旦主体不能把从客体那里获得的东西归还给客体，那么它就会变得更加单薄，而不是更加丰富。主体在两个方向上丧失了反思能力：由于它不再反思客体，它也就无法再反思自身，

它丧失掉了辨别力。它倾听到的并不是良知的声音，而是一种异样的声音；它并没有通过省察自身的方式来破译构成自己权力欲的秘方，而是把这种“犹太长者的秘方”强加在他人的身上。这样，主体同时既肆意泛滥开来，又不断衰落下去。它把自己内涵不断施予给了外部世界；然而事实上，这只不过是一些彻底的虚无而已：即是那些言过其实的手段、关系、阴谋诡计，或者是一些不带一点儿思想观念的盲目的实践。而统治本身，即使作为绝对法则，本质而言也只不过是一种手段，它在随心所欲的投射中同时成为了自身的目的和外在的目的；实际上，它就是这样的目的本身。一旦个体陷于病态，人类高等的智力器官就会反过来与人类本身作对，就像史前时期动物那种盲目的充满敌意的器官一样，按照人类的说法，它从未停止过对其他自然的抗争。自从人类产生以来，人类就向其他种类表明自己是最高进化的种类，也拥有最为可怕的毁灭能力；而在人类范围内，则是更为先进的种族反对更为原始的种族，技术装备更为先进的种族反对在这方面稍逊一筹的种族，同样，病态的个体针对其他个体总带有一种攫取权力，实施迫害的欲望。在这两种情形中，主体都占据着中心地位，而世界只不过是为主体的癫狂提供了机会；世界变成了将一切事物投射其上的软弱无力或无所不能的总体概念(Inbegriff)。偏执狂(Paranoiker)在牢骚不断中表现出来的反抗力量，只不过是毫无还手之力的结果，是时刻周缠其身的空虚。然而，他并没有善罢甘休。在现实中找不到任何确切根据的观念，始终坚守着，并且变成为一种顽固的观念(idee fixe)。

正因为偏执狂只是把周遭世界仅仅感受成为一种与其相关的盲目目的，所以他只能不厌其烦地重复自我，而他的自我也已经丧失掉了自然属性，成为一种抽象自我。赤裸裸的权力模式的支配对象包括正在衰落的自我，它把提供给它的以及包含着它的一切都牢牢抓在手中，并将其变成神话的虚构，而不在乎它有怎样的特殊本性。永远同一的封闭怪圈，变成了万能的替身。最早向初民们说“你们将会和上帝一样”的那条蛇，在偏执狂身上实现了自己的诺言。他按照自身的意象创造

一切。他似乎不需要任何活生生的东西，而只需要所有一切都来为他服务。他的意志遍布于整个宇宙，他不允许有任何事物对他表示冷漠。他的一切体系都完美无瑕。作为一名占星术士，他不管是在并不关系到本质的观测前期准备阶段，还是在只关系到自我的观测阶段，都认为点点繁星具有着把那些人们并不留意的事物带向毁灭的力量。作为一名哲学家，他使世界历史实现了命中注定的灾难和没落。作为一名彻头彻尾的狂人或者绝对理性的个人，他通过个人的恐怖行动，或者通过蓄谋已久的坚壁清野政策，彻底挫败了他的对手。正是借助上述一切手段，他获得了极大的成功。正像妇女苦苦哀求那些无动于衷的偏执狂一样，国民也卑躬屈膝在了法西斯主义极权制度面前。对那些狂热之徒而言，偏执本身就像交付给魔鬼一样交付给了偏执狂本人；而良心的责备最终交给的是那些没有丝毫良心的人们，那些他们要感恩戴德的人们。他们所跟随的是那个已经把他们看穿的人，他不把他们当作个人，而把他们当作实现一切目的的物质。妇女们把具有大小不等权力地位的职业都看作是她们的宗教，同时又把自己变成带有社会印记的罪恶对象。因此，满含自由的凝望变成了一种充满着赤裸裸的诱惑的凝望，并深深地打动着她们。她们的世界已经乾坤颠倒。但与此同时，就像惧怕她们虔诚的凝望的那些古老神灵一样，她们清楚地知道，死神就躲在幕后。而那种不带偏执，信念坚定的凝望仍旧留守着在他们那里已经丧失殆尽的精神，因为他们已经看到，在他们身外剩下的只是自我持存的纯粹手段。这种触动使他们充满了羞愧和愤怒。但是，狂人并不同这些人产生什么关系，即使他在他们的眼里被看作是一位领袖。他只是简单地在他们身上煽风点火。他们眼里那种充满寓意的凝望，却不能把他们的个性保存下来。他只有通过把自己的个性封闭在单子般的狭窄空间里，才能牢牢地依附在他人身上，才能拥有一厢情愿的忠诚。他并没有唤起良知，反而招来了责任。入木三分的凝视和冷漠淡然的凝视，昏昏沉沉的观望和漠不关心的观望，实际上不分轩轾；在这两种情况下，主体都烟消云散了。正是因为这种凝望缺少了反思

作用，它总能使那些没有头脑的人们兴奋异常。他们被出卖了。妇女被抛在了一边，民族的怒火被煽点了起来。狂人仍然保留着神圣权力的骗人形象。如同他专横跋扈的举止实际上没有一丁点创造力一样，他也像魔鬼似的失去了他所强占的原则的品质：即深层的爱和充满和平的自由。他就是以强制来驱动的恶魔，然而他的力量却又是如此虚弱。如果说神圣的权力能够带来创造作用，那么恶魔的权力相反却能使一切事物变得软弱无力。这就是统治的秘密所在。对自我的强行投射作用只能反映出自己的不幸——这正是由于它缺乏自我反思，并割断了自己特有的基础而造成的。这种虚假投射的产物，以及思想与实在的僵硬模式，都不过是罪恶的产物。正因为自我跌入了自己设定的无意义深渊，对象也就变成了包含着自身堕落意义在内的毁灭的寓言。

有关病态投射的精神分析理论，认为其实质就在于把主体的社会禁忌冲动转移到客体身上。在超我(Ueber-Ich)的压力下，自我规划出由本我产生的带有侵犯倾向的意愿(甚至对本我来说也是剧烈和危险的)，就像是施加在外部世界中的罪恶意向一样，它把自己作为向外部世界的一种精神发泄，不管是通过与想象中的罪恶达成一致的幻想，还是通过假想为自卫的现实行动。被禁止的行为转变成了侵犯行为，而大体而言，它本质上就是同性恋行为。由于对阉割的恐惧，对父亲的顺从在有意识地模仿少女柔情的过程中，被发展到了渴望阉割的极致状态，而对父亲那种真实的憎恨却受到了压抑。这种憎恨在偏执狂那里发展成为一种对阉割的渴望，一种普遍的破坏欲。病态个体由此返回到了远古时期那种爱情和强占混乱不分的状态之中。他不惜一切代价去关切在肉体上相互接近和相互占有的关系。既然他不能拥有由自己本能产生的快乐，他就用妒忌或迫害的方式来攻击对方，就像被压抑的兽奸者追捕和蹂躏动物一样。吸引力是在普遍约束中产生的，或者是在不由自主中得以确立的；它有可能是通过谋杀总统这样的大人物建立起来的，也可能是通过对低层民众的真实屠杀建立起来的。固恋的对象就像孩童心中的父亲形象一样可以被取代。于是，对参照的错觉便不带

任何真实参照横冲直撞到了每个角落。病态投射就是自我的一种绝望状态，根据弗洛伊德的理论，自我内在产生的兴奋障碍要比外在产生的兴奋障碍微弱得多。在受压抑的同性恋侵犯行为的困扰中，思维机制忽视了种系发生学的最新成就，即自我感知，为了让自身有更好的发展，它把这种侵犯行为看作是这个世界的敌人。

但是，这种压力，作为一种不具有反思性，但具有侵犯性的天性因素，伴随着认识的健康发展过程。每当我们的智力自觉地去关注外部世界，每当我们卷入到迫害、惩罚和掠夺的行为中——我们具有把动物本性的原始压制作用理性化为控制自然的科学手段的本领——主观的发展进程都会很容易就在图式化过程中被忽略掉，体系会被确定为事物本身。客观化思想，像不健全的思想一样，包含了一种主观目的的绝对专制，这种目的与事物相对立，并忽略了事物的本身，最终把暴力行为付诸了实践。文明人性的绝对实在论在法西斯主义制度下达到登峰造极的地步，而它不过是偏执般欺骗的一个特殊例子，这种欺骗使自然失去了人性，并且最终使民众本身失去了人性。偏执深深陷进了只能用每一种客观化行为连接起来的非确定性的深渊中。由于根本不存在反对虚假判断的绝对有力证据，因此，判断中潜藏着的扭曲感觉变得无可救药。如同每一种判断都包含着未完全澄清的现象学元素一样，每一种感觉在无意之间也都包含着概念因素。正由于真理总是暗含着想象力，扭曲人格的人总是觉得真理就是幻想，而他的幻觉也就是真理。扭曲的个人总是不遗余力地通过一种揭露手段，来饕餮存留在真理中的想象因素。他总是民主地坚持欺骗的平等权利，因为事实上真理也并不是严密有据的。如果资产阶级承认反犹主义是错误的，他仍旧需要把受害者说成是有罪的。希特勒打着捍卫国际法和国家主权原则的幌子，要求为集体大屠杀正名，因为这一原则纵容了他在其他国家的一切暴行。就像每个偏执狂一样，希特勒把真理与诡辩混淆在一处，并在其中牟取暴利；真理和诡辩的区分并不像坚持的那样严格。只有当事物已经具有规定性，也就是说已经成为一种类的存在，感觉才有可能产

生。感觉是在一定距离中的直接性，也就是说，它是一种充满诱人感受力的感官思想。正缘于此，主体总是盲目地被这种感觉变成客体自我的表面规定性。只有具有着自我意识的思想劳动，才能从虚幻权力中解脱出来，根据莱布尼茨和黑格尔的唯心主义，这种思想劳动就是哲学。一旦认识过程中的思想把直接存在于感觉之内，继而产生强制作用的概念因素确定为抽象的概念，思想就会不断使它们返回到主体之中，并去除了它们所特有的表面力量。在这一过程中，包括科学阶段在内的所有以前阶段，与哲学相比都是感觉，都是一种未知的理性因素所揭示的异化现象；不加否定地坚持这一点，就属于认知病理学(Pathologie der Erkenntnis)。尽管对绝对的单纯崇拜活动自身可能具有普遍意义，但它仍旧是带有虚假直接性和蛊惑性的权力的牺牲品。

然而，这种蛊惑正是所有判断的一种构成因素，一种必不可少的表象。因为每个判断，甚至是否定性判断，都是明确的。不管判断如何可以进行自我修正，并不断努力去超越其自身的孤立性和相对性，它都必须坚持认为，它自己的内容，不管它是如何谨小慎微地将其表述出来，不仅仅具有孤立性和相对性。这就是判断的真实本性，而要求则是它的附加条款。真理，与概率不同，它不分等级尺度。倘若把真理自身当作真理，也就是说使自己具有偏执本性的话，那么，它的否定性阶段要想超越把真理遮蔽起来的个人判断，则只不过是一个可能而已。真正的疯狂主要存在于故步自封之中，存在于思想不具有否定性的软弱无能之中，这里，思想与那些固定的判断对照起来，明显陷入了自成其身的境地。偏执狂始终坚守着理性，坚守着一成不变的判断及其贫困的无限性，这些都说明了思想结论的缺乏。偏执狂并没有去考虑其绝对论断的固有缺欠，并没有深入细致地去修正自己的判断，而是固守着这些判断一成不变的要素。整个思想进程也并没有去深入地捕捉事物的本质，而是服务于特殊判断的那种希望渺茫的目的。这种不容反驳的判断，实际上就是它一以贯之的武断，而偏执狂个人的软弱无力也正反映了思想本身的软弱无力。因为，一个健全的人所具有的打破直接

权力的反思能力，实际上从来就不具有幻想所展现出来的那种强制性。反思作为一种思想运动，并不是按照直线行进，而是带有否定性，并且要经过深思熟虑，它很少具有实在性所固有的残酷性。如果妄想狂的精神力量是来自于心理分析学家所揭示出来的那种里比多动力的话，那么，它的客观免疫力便只能以一种无法与对象化行为分离开来的含混性为基础；它的虚幻权力从一开始就成为一种决定性因素。物种选择学说(Selektionstheorie)明确认为，在人类感觉器官的形成阶段，只有那些反应机制的功能作用极其发达，并且能把这种机制扩展为逻辑基本能力的个体，或者是那些最低限度地受所有原始反应刺激影响的个体，才能够存活下来。只有在今天，由于实践科学的事业在其定义过程中，需要具有一种不被他人左右的能力——根据社会需要来决定思想立场的能力，以及把思想限定在局部领域内加以细致考察的能力，所以，偏执就很难超越被其心理学命运所限定的利益复合体。他的判别力也会在固定观念划定的圆圈里丧失殆尽，就像人类的天性在技术文明所决定的领域里付诸东流一样。偏执就是认识的黑暗面。

虚假投射的倾向注定要在精神中展现出来，而精神作为上述那种自我持存的孤立模式，始终威胁和支配着企图超越它的一切事物，即文化。虚假投射是自由王国和教育王国的篡夺者。偏执本身正是一知半解者的症候。对他而言，所有的语词都不过是欺骗体系的一部分，都试图把所有思想理解为少得可怜的经验，把所有意义强加在没有给它提供一点儿意义的这个世界之上；与此同时，还力图贬低把自己排除在外的精神和经验，并且也把将自己排除在外的社会冠之以罪恶之名。一知半解的人与完全没有教养的人不同，他总是把有限知识假想为真理，在现实中他无法忍受内在与外在、个人命运与社会法则、现象与本质之间难以弥补的裂痕。这种遭遇，包含着一种与苟且偷生完全相反的真理要素，而这正是优等民族所要发誓效忠的对象。在一种固定模式中，一知半解者在极度恐惧的状态下获得了最最适用的一套方案，他可以给已经发生的罪恶行为一个冠冕堂皇的解释，或者预见到以复兴运动

的面目即将临现的灾难。这种把个人意愿说成是客观强权的解释，总像孤立的事件一样，充满了外在和虚无的意义；它既是愚蠢的，又是险恶的。今天，蒙昧主义制度正做着中世纪官方宗教的邪恶神话曾做出的罪恶勾当：他们就像以私人形式出现的独断孤行的偏执狂一样，采用别人不敢承担的绝对疯狂的方式，对外部世界进行武断的占领。因此，那些被当作科学，同时又远离思想的可怕的秘密宗教集会和灵丹妙药：诸如神智学*、数字占卦术**、自然疗法、韵律操、素食主义、瑜伽功以及不计其数的各种宗派，连同它们所有的学院制度、教会等级制度、专业术语以及各种拜物教化的科学和宗教形式等等，开始彼此竞争，相互转换。在历史进程里，也只有教育才曾使这些崇拜形式变得虚伪可疑，名誉扫地。但是在今天，一旦教育由于经济原因而奄奄一息，就为大众的偏执提供了无数新的条件。以前那种被完全认为是封闭的偏执形式的信仰体系，如今在更大范围内投下了罗网。正是由于它们具有理性的构造形式和精确形式，因而，它们——至少是在上层——为教育和精神留出了地盘，而教育和精神的概念形式则是它们自身的中介。在某种意义上，它们甚至是与偏执相互对立的。弗洛伊德的看法是正确的，他把精神病称作“反社会的教育形式”，“因为这种疾病总是试图用私人手段，做出那些只有通过社会集体劳动才能实现的事情”。[4]信仰系统还保留着防止个体染上疾病的集体特征。疾病是社会化的：在共同体的狂欢痛饮中，人们熟视无睹的正是一种关系运作，而引起偏执的机制在并没有失去恐惧和惊吓之可能的情况下，是可以得到控制的。也许这正是宗教为维持种族生存所作出的巨大贡献之一。意识的偏执形式正在向形成同盟、党派和诈骗群伙的方向发展。这些团体的成员最害怕的就是相信自己编造出来的花招。他们在极度

---

* 神智学：泛指任何神秘主义哲学和神秘说教；特指神智学会神学说教体系(指 1875 年在美国创办的神智学会所宣扬的杂糅西方神秘主义和印度婆罗门教、佛教教义的神学学说)。——译者注

** 数字占卦术：亦称数字命理学，指根据出生日期等数字来解释人的性格，或占卜祸福。——译者注

疯狂中，发现整个世界到处充满了秘商阴谋和改换门庭的丑恶行径。已经确立起来的群体总是对其他群体持有一种偏执态度。在这一方面，强大帝国，以至整个人类组织的所作所为，并不比直取敌人首级的原始行为更为逊色。那些并非出自自愿就被排除出去的人们，就像那些由于渴望成为人却又把自我排除在他人之外的人们一样，都很清楚，正是他们的迫害行为使这种病态关系得到了进一步的加强。而社会普通成员通过加入到集体之中，消除了他们的偏执倾向，全心依附到客观化的，集体的，而且已经确定了的欺骗形式上去。正是由于他们在服从团体的过程中产生了恐惧和空虚，他们紧密地结合为一体，并被赋予了一种几乎不可战胜的力量。

随着资产阶级财富的增加，他们的文化教育也普及开来。这就使偏执狂本身被排挤到了社会和心灵的阴暗角落。但是，由于人类的真正解放并不是随着精神的启蒙一同出现的，因此，教育本身便疾病缠身了。教化意识与社会现实之间的差距越大，它就越把自己暴露为一种物化过程。文化完全变成了商品，并且像信息一样到处传播，它不再能够弥漫在需要它的个人之间。思想也很气短，仅仅限于对孤立事实的探索。概念之间的联系常常被作为无趣和无用之功而遭到拒绝。思想中的发展因素，即原始的活力，也或是被遗忘了，或是被贬低为一种赤裸裸的外在因素。今天，生活秩序不再为自我得出的精神结论留有余地。引导知识的思想被中性化了，它只是作为进入特殊劳动力市场的先决条件，或者是作为提高个人商品价值的手段。因而，那种反抗偏执的自我内心省察遭到了彻底失败。最后，在现代资本主义制度的条件下，一知半解变成了客观精神。在极权主义统治阶段，这些一知半解者聚集成一群政坛上的江湖骗子，并且把骗人的体制当成自己的最后手段，把它强加给已经被文化工业弄得麻木不仁的饱受奴役的大众。今天，健全的意识很容易看穿统治制度的矛盾所在，因此，这种制度正靠着一颗病入膏肓的心灵苟延残喘。只有那些曾经遭受迫害欺骗的人们才会接受这种统治所必然带来的迫害，因为他们本身也被容许去迫害别人。

在法西斯主义制度里，良心被加倍提防起来；资产阶级精心培植起来的对妻儿老小的责任，被个人遵从规定的持续必然性替代掉了。和陀思妥耶夫斯基以及德国使徒想象不同的是，良知表现为把自我彻底奉献给外部物质世界的，表现为占有他人真实利益的能力。这是一种反思能力，它兼蓄着接受力和想象力。由于大工业利益集团通过消除独立的经济主体，通过替代经营自主的商人，通过把工人变成工会的对象，彻底摈弃了道德选择的经济基础，因此，反思也不得不一步一步地走向萎缩。而可以带来自我罪责意识的灵魂，也会遭到彻底破坏。良心已经失去了它的对象，因为个人对自己和他人的责任已经被替代为个人对特定制度的遵奉，即使其中还残留着一种古老形式的道德评判。同时，良心法庭的发展也不再拥有内在的、本原的、发自内心的冲突所提供的基础。内在化的社会法令不仅使其内部的联系更加紧密，更加开放，而且能够使其从社会中脱离出来，甚至成为一种反叛力量，然而，代替它的是与固定僵化的价值尺度瞬间和直接的一致。被单纯奉为妇女标版的德国典型妇女，以及同样被推崇为标准男子汉的德国男人——在其他国家也有着同样的情况——都不过是符合反社会潮流的典范。尽管或是因为他们有着这种统治表现出赤裸裸的罪行累累的本性，这种典范才显得至高无上，畅行无阻，而每个软弱无力的人则只有在盲目顺从中诅咒自己的命运。

正是在这种权力中，给那个党留下了可乘之机，这也反映出了在寻求自我持存的绝望中所产生的自我恐惧罪恶的心理。犹太人似乎是对上述反映早有心理准备。他们占据着经济实力地位的流通领域开始出现萎缩。企业的自由主义形式仍旧允许分散的财产中心机构在一定程度上受到政治的影响。但现在，刚刚获得解放的人们却依附于与国家机器融为一体的垄断资本家。不管犹太人怎样作出让步，作出一副业已败落的姿态，极权主义统治者仍旧把他们作为全盘攻击的对象：他们没有权力却有幸福，无须劳动却有收入，没有国家却有小家，没有神话却有宗教。统治者憎恨犹太人的这些特点，正是统治者私下里渴望得

到的那些特点。只有被统治者把他们渴望得到的东西变成对罪恶的一种憎恨形式的时候，统治者才会觉得相安无事。正因为贯穿于破坏行为中的憎恨感可以找到与自己相互契合的对象，所以，统治者的病态投射会导致一种极端行为。这正是和解(Versoehnung)的否定方面。和解本来是犹太教的最高观念，而期待(Erwartung)则涵盖了和解的所有意义。偏执的反应之所以能够产生，其主要原因就是没有能力去期待。反犹主义者企图通过他们所占有的权力，来实现一种绝对否定，他们把整个世界变成地狱，这是他们早就想好了的。这种变化取决于统治者是否能以绝对疯狂的面目来监督和控制自己，是否能做到稍纵即止。如果思想不受控制，如果暴力被取消掉，那么，长期存在的一个观念才会成为现实：即犹太人也是人。这种情况会使人们跳出那个把犹太人和其他人带向疯狂的反犹主义社会，而走向人类社会。这一进步同时也实现了法西斯主义的谎言，但是作为这一谎言的对立形式：犹太人问题实际上是历史的关键所在*。只有战胜那些在不带一点反思的繁茂土壤里培植起来的精神疾病，人类才能从一系列敌对种族中发展成一个类，它作为自然，又高于单纯的自然，它比自然本身蕴涵更多。从统治中脱离出来的个人和社会解放运动，正是与虚假投射相对立的反向运动。而每个清楚地意识到需要冷静地克服这种虚假投射的犹太人，都不会再承担降临在他头上的不幸，因为这种不幸和降临在所有被迫害者(包括人和动物)头上的不幸一样，已经毫无意义。

七**

然而在今天，反犹主义者已不复存在。最终的反犹主义者就是那

* 这里指的是马克思的《关于犹太人的问题》(Zur Judenfrage)，载《德法年鉴》(Aus den Deutsch-Franzoesischen Jahrbuechem)，1943，1944。——译者注

** 第七部分在该书 1944 年版本中尚未发表，为后补内容。——译者注

些想要说出自己具有反自由主义观念的自由主义者。贵族或军官阶层与犹太人之间那种比较保守的典型区别，在 19 世纪末变成了一种极端反动的潮流。以阿尔瓦德(Hermann Ahlwardts)* 和克努佩尔·孔泽(Knueppel Kunze)** 为代表的两类人正是这种倾向的最新代表。这些人就像他们的追随者一样，都曾是簇拥在元首身旁的一撮人，都得到了整个国家那些品质败坏、神志迷乱的人们的支持。如果反犹主义观点大肆叫嚣起来，那么，它就会同时觉得具有资产阶级性质和反抗性质。民族主义的辱骂仍旧是公民自由的一种扭曲形式。反犹主义者的酒窖政治，使得德国自由主义的谎言昭然若揭，反犹主义最初依赖于德国自由主义，但最后又宣告了德国自由主义的终结。反犹主义者以自己装扮成的平庸形象作为借口来大肆攻击犹太人，这正说明了他们包藏了普通刽子手的祸心。他们有效地通过实在主义经济手段，采取第三帝国的冒险行动，破坏了那些敌对的忍受形式所具有的有利因素。反犹主义还是主观选择的有力动机之一。而决断本身又与其有着非同寻常的关系。然而，在这种"民族主义"观点中，已经包含了所有沙文主义的辞藻。反犹主义的判断，从一开始就是僵化思想的有力证据。今天所剩下的就只有这种僵化思想了。选择总还是有的，但只能在极权主义者之间进行。而代之以反犹主义心理学的则是对整个法西斯主义名录(Ticket)*** 的全盘接受，对好斗的大企业的标语口号的全盘接受。就像政党机构在所有选举名单上直接指派候选人，并最后使他们全部通过的伎俩一样，意识形态的核心因素也只是靠着几张名单就成了合法的。如果选举不像大党竞选那样，必须用庞大的统计数字来辅助的话，即使人们在候选名单里仅仅选出一人或几人，或者在选举当天，由于得票过于分散选举被迫宣布无效，那么，最终被框定的候选人也会当选。反

* 阿尔瓦德：19 世纪末帝国议会的议员，因撰写反犹主义传单而名噪一时。——译者注

** 孔泽：军事理论家，德国社会党主席，19 世纪末德国反犹主义急先锋。——译者注

*** 名录，指美国选举制度中某个政党的统一候选人。——译者注

犹主义事实上已经不再是一支独立力量，它不过是沧海一粟而已：谁要是给法西斯主义以喘息之机，谁就会自动加入到捣毁工会，对抗布尔什维克的行动中去；并同时展开一场迫害犹太人的行动。反犹主义的骗人把戏——不管它可能具有怎样的骗人伎俩——便会转变为无主体的预定反思。倘若广大群众接受了具有反犹主义基本观念的反动名录，他们就要去服从现有的社会机制，在这些机制里，每个人和犹太人相处的经验就会显得微不足道。事实上，这就已经说明，在一些没有犹太人居住的地区，也有不少反犹主义的苗头存在，这种可能性并不比好莱坞要小多少。代替个人体验的是老生常谈，个人体验中的那种想象和活力变成了逆来顺受。通过惩罚，社会各个阶层的成员都被灌输了指定的倾向。他们不是在知识上被定向，比如对于最新型号飞机的了解，就是在依附形式上被定向，即固定依赖一种确定的权利机制。

在大规模生产的世界里，固定模式以及复制品代替了各种各样的劳动范畴。判断也不再建立在一种真实的综合过程中，而是建立在盲目的统包一切的过程中。然而，在人类早期历史阶段，判断是建立在对事物做草率区分这一基础上的，但它却给事物的发展提供了强大的动力，同时期的交换、流通和司法判例，以及社会习俗都反映出了这种情况。当判断的历史发展到了以相应的个人功过作为衡量标准的阶段，主体便获得了某种摆脱与一般谓项混乱不分的状况的方法。历史进入到晚期工业社会以后，判断又退化到了没有内在逻辑的阶段。一旦法西斯主义通过加快确立一种判决和惩罚形式，把情节复杂的法律案例彻底审理清楚，那么，同时代的人在经济上也就为此作好了准备；人们已经学会通过概念模式来客观地观察事物，也就是说，依靠纯粹的技术术语(termini technici)来观察事物，而这正是语言消解以后剩下来的干粮。感知主体已经不再出现在感觉过程中。他不再具有认识积极的消极特性，而一旦有了这种消极特性，传统的“既定事物”中的范畴要素也就能够相应地得以形成；根据这种消极特性，这些传统的“既定事物”又可以得到进一步的更新，以便明确感官的对象。继而，在社会科学的

领域内，或在个人体验的世界里，盲目的观察和空洞的概念被彻底扭结在了一起*。在只有着三百来个关键词的时代里，判断所需的成就事业的能力已经丧失殆尽，真理和谬误的区分也已经杳无踪影。只要一种高度专业化模式的思想在许多劳动分工部门中尚未成为专门的职业装备，那么，它就总是会被人怀疑为一种陈腐的奢侈品——“躺椅上的空想”。人们不得不去有所作为。技术发展越是使体力劳动过剩，它就越会成为脑力劳动的样板，这种情况还不允许得到一种合理的解释，也不允许从中得出什么结论。以上就是反犹主义能够出现的愚蠢思想的秘密所在。如果概念在逻辑框架中只是在表面上与事物的特质发生偶然的契合的话，那么，一切社会差别的表现就会遭到侵害。每个人如果不是朋友，就是一个敌人；两者没有一个持中的标准。由于很少顾及主体的存在，因此，管理工作也会显得十分容易。人类种群就会被驱逐到一个又一个不同的区域内，带着犹太印记的个体则被送进了毒气室。

逻辑学中所表现出来的对个人的冷漠，是经济发展的必然结果。个人成了生产的障碍。技术发展和人类发展之间的不平衡，即社会学家所总结出的“文化滞后理论”(culture lag)，已经开始逐渐消失。经济理性，这种得到了极高赞誉的工具原则，逐渐占领了经济学最后剩下的一片领土：企业和人如出一辙。不断进化的形式在任何时候都占据着支配地位。刹那之间，百货公司代替了所有的老式专营商店。一旦经济发展摆脱了重商主义的束缚，这种专业化的趋势就会代替原来具有开拓精神的销售形式和组织形式，变成了一种自由企业，就像原来的小磨房和打铁铺变成了小型工厂一样。竞争风险带来了以百货公司为代表的生产集中化的零售形式。个人，就像心理学意义上的小杂货铺一样，也遭受了同样的命运。他就是一种充满活力的经济活动细胞。他

* 这里指的是康德的名言：“没有内容的思想是空洞的，没有概念的观点是盲目的”(Gedanken ohne Inhalt sind leer，Anschauungen ohne Begriffe sind blind)，见：《纯粹理性批判》，载《康德全集》，科学院版，第4卷，1968，柏林，第48页。——译者注

一旦从早期经济发展的监护形式中解放出来，便开始臻于自身之境：作为无产阶级的一员，他从劳动力市场里找到工作，并且不断培养起了对新的技术条件的适应能力；作为企业家的一员，他总是孜孜不倦地试图去实现“经济人”(homo economicus)的理想类型。精神分析学家们总是把内部“小冲动”看成是意识和无意识领域里复杂的动力机制，即看作是本我、自我和超我的动力机制。在同超我展开的抗争中，也就是在与控制个人的社会机构展开的抗争中，自我掌握了在自我持存限度内的这些冲动。双方在很大的范围里发生着摩擦，由此也不可避免地产生了神经官能症，即这种欲望经济所导致的虚假繁荣(faux frais)。然而，复杂的心理机制却在一定程度上促进了主体之间的相互作用，由此形成了市场经济。但是在大型康采恩和世界大战占主导地位的时代里，无数单子在社会进步过程中所产生的中介作用，最终被证明是滞后的。经济主体在心理学意义上被剥夺了，而经济在社会自身的运作中变得更加理性。个人也不再需要在内在的良知、自我持存和欲望的辩证法中痛苦地作出自我抉择。从商业联盟的等级制度到官方政府的管理机构，都把人设定为有着工作能力的工人，而在私人领域里亦然如此，大众文化系统把人类仅存的一点内在欲望霸占住了，个人只能被强迫去消费那些分配给他们的东西。评选委员和超级明星被当成了自我和超我，而已经丢掉了最后一丝人格特征的大众，则更容易依据展现在他们面前的模特形象来塑造自己，而不再通过内在压抑机制所形成的本能来塑造自己。如果说，在自由主义体系中，部分人口的个体化过程与整个社会过程的适应程度，取决于技术发展水平；那么，在今天，经济机构的运作所需要的则是不受允许个体化过程影响而对大众的直接控制。社会整体的经济走向，已经控制了人类的身心构造，并且使那些能够促使人们成为独立存在的个人器官发生萎缩。一旦思想成为社会分工系统中的一个独立部门，胜任其职的专家和领导者们就会使安排自己幸福的个人成为多余。而对个人来说，在充满劳顿和忙碌地适应现实的过程中所贯穿着的非理性，则显得比理性更加有理性。如果说在早期阶

段，市民阶层把人的欲望冲动融进了自己和工人的良知和责任之中，那么，在今天，整个人类都变成了受到压抑的主客二体。由于工业社会正在逐步走向进步，正在努力战胜自己的贫困命运，它用来评判整个体系的观念，即把人作为一个人格，作为一个理性的载体的观念，便遭到了彻底破坏。启蒙辩证法在客观上转变成了虚妄(Wahnsinn)。

虚妄同时也是政治现实的一种疯狂形式。就像一张稠密的现代通讯关系网一样，这个世界已经变得如此一体化，以至外交官们在敦巴顿橡树园(Dumbarton Oakes)* 或者是在波斯所进的各种具有民族特色的早餐已经没有什么差别，这种民族特色首先是从饥不择食的人们窥视着从筛网里筛下的千百粒大米的感觉中体会出来。可以在世界各地同时生产出来的大宗货物，引起了越来越显得混乱的原料和市场的争夺战，与此同时，人类本身则不断被分解成为为数不多的军事集团。这些集团之间的竞争甚至比在商品生产中公司之间的竞争还要残酷无情，它们总是竭尽全力去吞噬掉对方。这种对抗越是你死我活，军事集团就会组织得越加严密。只有在所有意识漏洞都被堵死了的时候，上述权力集团的成员变得齐心协力，并把集团的强行命令理解成为第二自然，大众才可能被彻底封锁，处于一种麻木不仁的状态，而这种麻木不仁也同时使大众做出惊人之举。只要任何决策还残留着某些个人因素，这种决策就是预先决定好了的。政治名流公然叫嚷出来的那种意识形态不可调和论本身，也成了一种将权力盲目纠结在一起的意识形态。工业生产和广告宣传中产生的名录思想，逐渐用于衡量国际关系。共产主义国家公民和法西斯主义国家公民的个人选择，也往往取决于苏联红军或者西方实验室所产生的影响。依靠物化(Verdinglichung)过程，只有在大众束手就擒的情况下才有可能存在的权力结构变成了铁的事实；物化过程已经变得如此严密，以至于一切能动性，或者甚至是对事物真实状态

* 敦巴顿橡树园：在美国首都华盛顿郊区，1944年中、美、苏、英四国代表曾在此草拟联合国机构组织草案。——译者注

的单纯观念，都变成了一种让人难以接受的乌托邦，或一种离经叛道的宗派主义。这种表象竟然如此集中，以至试图在客观上戳穿它的一切尝试都变成了一种幻想。另一方面而言，对任何政治名录的维护，就意味着对现实铁幕表象的维护，因为正是有了这种维护，这种表象才会势不可挡地蔓延开来。也正因为如此，任何沾点怀疑精神的人，都会被视为非法，都会遭到唾弃。从哈姆雷特(Hamlet)的那个时代起，对现代思想家来说迟疑就是思想和人性的标志。那个业已消逝的时代展现并且调解了个别性和普遍性之间的裂痕，就像流通在经济领域里展现和调解了消费和生产之间的裂痕一样。今天，个人最终直接从权力那里获得了名录，就像消费者在生产者的销售机构那里买到一部汽车一样。现实公正和遵从权力，已经不再是主体和现实之间辩证过程的结果，而是工业机器齿轮所带来的直接后果。这种过程是代替扬弃的灭绝过程，是代替特殊否定的一般否定。已经脱开羁绊的工业生产巨灵，并不能通过为个人提供各种满足来征服个人，只能通过去除他作为主体的性格来征服个人。而这正是工业化所有合理性的根源，而且它总是与疯狂纠缠在一起。集体与个人之间极端尖锐的不协调关系，破坏了两者之间的张力，而全知全能和无知无能之间完美无缺的和谐关系本身，则成了直接发生对抗的矛盾，一种协调一致状态的极端对立状态。

个人的心理决定因素，并没有连同他本身一并消失；这些心理决定因素常常只是虚假社会在人身上的代言人而已。但正是在现时代，性格类型在权力冲动中找到了它的最佳位置。他们的运动系数和摩擦系数也统统被考虑了进去。名录本身就是个齿轮。每一种冲动，不管它在心理机制上是受约束的，还是非理性的，都明显地被吸收和汲取到了名录当中。包含着反犹主义思想的反动名录已经患上了传统意义上的破坏综合征。他们最初并没有攻击犹太人，只是在他们培养起了一种冲动，并通过政治名录找到了迫害的合适对象的时候，犹太人才成为被迫害的对象。来自经验的“反犹主义要素”(Elemente des Antisemitismus)，由于在名录思想中遗失了自己的主观经验，而失去了作用，但最终它又

再一次地被名录本身动员了起来。这些要素即便已经被证明是不合时宜，但它们仍旧为新的反犹主义者带来了败坏的良心，接着又把它们引上了贪得无厌的罪恶之途。正因为个体心理学只能通过社会行为的综合模式才能建立起来，并形成一套体系，所以，当代反犹主义所获得的只是一种居心叵测和无关痛痒的本质。与此同时，一旦犹太商人在经济生活中无法再生存下去，他们就会完全变成魔鬼的象征；所有这些却很容易带来反犹主义的辉煌胜利，有家有口的反犹主义分子在不可阻挡的历史潮流面前，变成了不负任何责任的看客，他们扮演要求他们扮演的党徒或者煤气工人的角色，该他们出手的时候，他们会毫不犹豫。这种极权主义国家的行政体制，力图去铲除在现时代已经显得无关紧要的部分民族，而这个体制本身，也仅仅只是在实施以前早就得出的经济结论。其他劳动部门的成员能够同样地冷眼旁观这一切，就像一位读报者在心平气和地阅读一篇有关灾难善后工作的报道一样。尽管这种特殊性格早就已经寿终正寝了，但也正是由于它，使无辜者遭到了戕害。遭到迫害的犹太人，必须首先被列在繁琐的调查表格的醒目位置上，因为——在晚期工业社会的高压统治下——曾经持有不同意见的敌对宗教已经通过成功的同化手段，被转变成为单纯的文化财富。广大犹太人自身像充满敌意的青年组织一样，特别容易接受名录思想。反犹主义作为法西斯主义的变种，必须首先在一定意义上把自己的对象炮制出来。偏执狂也不再根据自己个人受迫害的经历来达到自己的目标；作为一种社会存在，偏执狂必须在战乱连年和经济繁荣的背景下确定自己的位置，而在此之前，在心理上很容易受到感染的广大民众(Volksgenossen)，会像“病人”一样，从内部和外部对它加以干涉。

反犹主义只会发展成为部分可调换的名录，这在事实上是一种终将会灰飞烟灭的希望。在犹太人被大肆屠杀之际，法西斯主义主子们正轻而易举地用其他条目来调换反犹主义纲领，就像把工人们在全面合理化的生产中心之间被来回调换一样。其实，最终服从这些计划和名录的思想演变的基础，是把所有特殊能力普遍还原为某种抽象劳动形式的

过程，不管是在战场上，还是在画室里，皆是如此。然而，正因为善与恶的命运是一样的，所以要想在这样一种条件下过渡到人道状态，几乎是不可能的。现行名录里的自由观念，似乎总是要被政治的权力结构清除掉，而后者必然是在一个个当下决断中产生的，就像反犹主义总是被化学垄断公司排除在外一样。事实上相比而言，比较富有人情味的个人更容易被现行政策所吸引，但正是由于他们逐渐丧失了经验，从而最终从现行名录的支持者转身之间变成了持不同政见的敌人。并非反犹主义名录具有反犹性质，而是名录思想本身就有反犹性质。对所有异己的愤怒，都是内在固有的，就像那些身受压迫的臣民总是对民族压迫抱有一种仇恨心理一样，他们时时刻刻准备着去反击那些少数的民族欺压者——甚至在社会少数民族首先遭到攻击的时候。担负着社会责任的精英，在任何情况下都比其他少数民族更难界定自身。在财产占有、支配和管理之间混沌不清的关系中，精英们成功地逃脱掉了理论的控制。惟独他们与大多数人的抽象差别，才在种族的意识形态和现实的阶级划分中表现出来。但是，一旦现行名录所寻求的是一些更为拙劣的东西，那么，空洞无物的法西斯主义名录思想就会变得空洞无物，作为一种更好的替代品，它只能在受骗者的悲观绝望中继续实施下去。与此同时，恐惧还依然存在，谎言还在昭然过市，顽固不化。尽管欺骗不允许任何可以揭露它的真理存在，但真理仍旧在竭力反驳的过程中展现出一种否定力量；蒙蔽要想一劳永逸地驱除真理，就必须彻底剥夺掉思考的能力。掌握着自身并发挥着力量的启蒙本身，是有能力突破启蒙的界限的。

注 释：

[1] 康德：《纯粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)，载《康德全集》，普鲁士科学院版，第4卷，1968，Berlin，第79页及下两页。

[2] 弗洛伊德(Sigmund Freud)：《恐惧》(Das Unheimliche)，载《弗洛伊德全集》，第2卷，第254、259页等。

[3] 康德：《纯粹理性批判》，第二版，载《康德全集》，第3卷，第180—181页。

[4] 弗洛伊德：《图腾与禁忌》(Totem und Tabu)，载《弗洛伊德全集》，第1卷，第91页。

笔记与札记

一、反对无所不知，无所不晓

希特勒时期有一种关于聪明的愚蠢的学说。当希特勒上台已经是不争的事实的时候，犹太人却摆出了许多确凿的理由，坚持认为希特勒根本不可能大权独揽。这使我想起了一段对话，一位政治经济学家曾经从巴伐利亚酿酒商的利益出发，宣称德国是不可能实现军事化的。还有其他一些聪明人也证明过，西方社会不可能产生法西斯主义。这些聪明人之所以使得野蛮可以为所欲为，是因为他们实在是太愚蠢了。卓有远见的判断，以统计和经验为基础的预见，一开始就宣称"对此问题，我肯定很清楚"的断言，所有这些都是有理有据、确实无疑的论述，然而也都是不真实的。

希特勒既违背精神，又与人类为敌。然而，还存在着一种与人类为敌的精神：它的特征就是聪明绝顶。

附 录

聪明会变成愚蠢，这是历史趋向。张伯伦(Chamberlain)在巴德戈德斯贝格(Bad Godesberg)* 指出希特勒的要求是"不合理的"，从这个意义

---

* 巴德戈德斯贝格，德国的一个小城，在莱茵—威斯特法伦州。第二次世界大战前夕(1938 年 9 月)，张伯伦和希特勒有过三次会晤，其中第二次就是在巴德戈德斯贝格。——译者注

上讲，所谓合理，应当就是要在取舍之间取得平衡。这样的理性是建立在交换基础上的。目的只能加以协调，当然在一定程度上也可以通过市场加以实现，因为权力只有在承认用妥协换取妥协这一游戏规则的时候才能获得微薄的利益。不过，一旦权力不再遵守游戏规则，转而选择了长驱直入、强行侵占的办法，那么聪明本身便失去了意义。协商解决，这种资产阶级传统智慧所培植出来的中介方式，也就土崩瓦解了。个体之间不再相互交谈，他们懂得协商媒介已经瓦解：于是，他们把这种游戏变成了严肃认真的制度，而这种制度则需要调动一切力量来保证既不会有真正意义上的交谈，也不会出现沉默。情况也只能是这样。要想与法西斯主义者对话，那是绝对不可能的。如果有人张开了嘴巴，法西斯主义者就会觉得他们的打断是恬不知耻。法西斯主义者已经无法接近理性了，因为他的理性是建立在其他人对其观点表示同意的基础上的。

这样，在聪明和愚蠢之间就必然会产生一种矛盾。资产阶级的理性要求必须具有普遍性，但同时也设定它的限度。就像在交换过程中一样，每个人都得到他的一份，然而，社会不公的现象还是出现了，所以我们说，交换经济的反思形式是占主导地位的理性，它不仅公正，而且具有普遍性，但它同时也是有所偏向的，它是平等中的特权工具。法西斯主义者注意到了这种理性。他们公然维护着特殊的利益，紧接着又揭示了建立在普遍性上的理性的限度。聪明摇身变成了愚蠢，这就证实了理性的不合理性。

不过，法西斯主义者也为这种矛盾而感到苦恼。事实上，资产阶级理性既是特殊的，又是普遍的，而且，正是因为法西斯主义否定了它的普遍性，这种普遍性才加快了法西斯主义的步伐。那些在德国独揽大权的人，相对于自由主义者来说既聪明，也更愚蠢。所以，通往新秩序的进程反而获得了那些对该进程毫无意识的人的拥护：诸如破了产的人，结党营私的人以及笨得要命的人，等等。只要他们的权力能够防止一切竞争，他们就不会犯错误。然而，在国家之间的竞争中，法西斯主义者

不仅有能力制造错误，而且还会利用目光短浅、顽固不化、对经济力量茫然无知等特点，特别是利用对事物的消极因素视而不见，在估计整个形势中忽视了消极因素等情况，主观上促成了他们内心中期待已久的灾难。

二、两个世界

在美国，人的命运与经济命运之间根本没有区别。人也就是由他的财产、收入、地位和前途构成的。反映经济状况的外部特征与经济的内在本质在人的意识中完全是一码事。每个人的价值就是他挣了多少钱，而他能挣到的就是他所值的钱。他通过自身经济地位的变迁来确定自己是谁。一旦社会的唯物主义批判与唯心主义发生了冲突，即存在决定意识，而不是意识决定存在，关于社会的真理并不存在于关于社会本身的唯心主义概念之中，而是存在于经济生活之中；那么这种符合时代的自我意识在这个时候也就拒绝了这种唯心主义。他们通过自己的市场价值来判断自身，并从资本主义经济在他们身上的体现了解到、认识到自己究竟是谁。他们的命运，无论有多么悲惨，都不是外在于他们的；他们接受了这种命运。一位中国人在告别时曾经这样说道：

离别意切切，悲言告朋友：
世上无我福，心中多苦忧，
要问何处去，山中去巡游，
山林寂静处，以消孤独愁。*

美国人说，我是一个失败者。——如此而已。

---

* 引自 Die Chinesische Flöte，汉斯·贝特格(Hans Bethge)翻译，Insel-Bücherei，第 17 页。——译者注

三、观念转化为统治

有时候，东方国家的古代历史当中会透露出一些我们现代人十分熟悉的历史趋向。隔着一段距离，这点看得特别清楚。

多伊森(Pau Deussen)[1]在其有关《五十奥义书》(Isa-Upanishad)的解释中就曾指出，在这部著作里，印度思想超越远古而迈出的步伐，非常类似于耶稣对《马太福音》[2]所记载的施洗者约翰的超越，以及斯多亚学派对犬儒学派的超越。从历史角度说，这种看法是片面的，因为施洗者约翰和犬儒学派所持有的决不妥协的观念——与《五十奥义书》[3]前几节所表现出来的进步观念没有什么大的差别——所指向的是，从占据统治地位的宗派和党派中分裂出来的左翼观念，而不是从欧洲哲学、基督教以及被分离出来的吠陀教发展而来的历史运动主流。多伊森自己也认为，《五十奥义书》通常被看作是第一部印度思想文集，据说，它盖过了在此之前的所有其他著作。然而，正是这部破天荒的著作，露出了这样一些迹象：青年激进派倾向以及对现实统治的革命性反抗。

吠陀教、斯多亚主义或基督教都能够确立一种组织形式，通往这些形式的关键一步在于它们都投入到了社会活动当中，建立起了统一的理论体系。所有这些，均在这样的学说中得到了反映：即如果心态端正，那么积极参与生活就不会危及灵魂的拯救。但在圣·保罗(St. Paul)那里，基督教才达到了这个阶段。这样，远离现实的观念便转变成了宗教。那些拒不妥协的个人遭到了指责。他们“拒绝了生儿育女、发财致富、混迹于世、沿街乞讨等各种欲望。因为生儿育女的欲望就是占有的欲望，占有的欲望就是入世的欲望，而所有这些欲望都是空洞的”。[4]在那些比较开化的人看来，谁这样认为，谁也许就道出了真理，但他并没有能够跟上社会生活的步伐。因此，他们变得疯狂起来，就像施洗者约翰。他“身披骆驼毛，腰扎皮带，嘴里吃着蝗虫和

野蜂蜜”。[5]黑格尔告诉我们说：“犬儒学派没有什么哲学的教养，也没有使他们的学说成为一个体系，一门科学；后来才由斯多亚学派把他们的学说提高为一个哲学学科。”[6]他们的继承者把他们称为“猪猡和恬不知耻的乞丐”。[7]

根据历史的记载，拒不妥协的人也有各种各样的有组织的团体，否则，甚至连他们的名字也不会留给我们。至少可以说，他们建立了一种系统的学说和行为准则。即便是那些最初遭到严厉攻击的比较激进的《奥义书》(Upanishad)，也变成了教士公会的经文和祭祀格言。[8]施洗者约翰所建立的并不是一种宗教，而是一种教团。[9]犬儒主义者也构成了一个哲学流派；他们的始作俑者安底斯泰纳(Antisthenes)，甚至勾画出了国家理论的轮廓。[10]然而，对这些历史的局外人来说，他们的理论和实践体系既不是天衣无缝的，也不是一以贯之的；这些体系与带有无政府主义色彩的卓有成效的体系有所不同。在他们看来，观念和个体要比行政机构和集体来得重要。因此，他们招来了愤怒。柏拉图坚决拒斥把哲学王的职责与普通的牧人等同起来，以及不顾防止人们变成猪猡的国家防线[11]，从而使人类组织陷入松松垮垮的状态的倾向，他所指的就是犬儒学派。那些拒不妥协的人可能会团结起来，并加强合作，但他们还是没有建立一个强大的等级体系。不管是在他们缺乏一致性和逻辑性的理论里，还是在他们没有得到妥善调整的实践活动里，他们自身的存在都不能反映出这个世界的本来面目。

这就是宗教和哲学中的激进派与赶潮派之间的形式差别；这种区别并不在于孤立的内容。乔答摩(Gautama)的禁欲教派征服了亚细亚世界。在乔答摩的一生中，他表现出了名副其实的组织才能。尽管他与宗教改革家桑羯罗(Kankara)不同，没有拒绝向社会底层传教[12]，但他也明确承认对人的占有，并且大力褒扬加入到他的教团中的“名门之后”，其中，“低贱之辈看起来已经成为了被扫地出门的异类”[13]。这样，从一开始就按照婆罗门所规定的体系对信徒进行了划分。[14]那些脆弱的人、疾病缠身的人，罪恶累累的人，以及许多其他类型的人都不

能加入进来。[15]于是，在要求加入时就会被问及各种各样的问题："你得过麻风病、痨病或者是眩晕症吗？ 你是一个人吗？ 你是一个男人吗？ 你是你的主人吗？ 你有没有欠债？ 你为王室效劳过吗？" 如此等等。 这和残酷的印度父权制如出一辙，原始佛教教团接受妇女作为信徒是十分不情愿的。 她们必须屈从于男人，永远处于不成熟状态。[16]整个教团不仅投合了统治者的喜好，而且完全适合于印度社会的生活。

这样，无论是禁欲主义，还是唯物主义，这两种截然相反的倾向都具有了不确定性。 从压制的角度来看，不管禁欲主义拒绝介入到业已败坏的生活秩序中来，还是大众的物质要求像前者一样，被当成了各种陈词滥调所强行规定的纪律手段，两者是一丘之貉，旨在促使人们去适应不公的社会状态。 现存的唯物主义制度，以及自私自利的自我主义，往往都会与克制联系在一起，而非资产阶级充满幻想的目光却会从唯物主义出发，掠过既存的社会秩序，投向一个肥美甘甜的世界。 真正的唯物主义彻底废除了禁欲主义，而真正的禁欲主义也彻底废除了唯物主义。 古老的宗教史和学派史，如同现代的革命史和党派史一样，告诉我们生存的代价就是实实在在的入世过程，就是把观念转化为支配的过程。

四、论 鬼 怪

弗洛伊德的理论认为，相信鬼怪是生者对死者的一种恶意，是人们对古老的死亡愿望的追忆。 弗洛伊德的这个理论没有什么特殊之处。 对死者的憎恨与其说是一种嫉妒感，不如说是一种罪恶感。 活在世上的人觉得自己被抛弃掉了，他把自己的痛苦归咎于给他带来痛苦的死者。 当人性还停留在把死亡当成是生命的直接延续的阶段时，死亡中的被抛状态就必定会被看作是一种背叛，甚至那些受到启蒙的人也无法

彻底战胜这种古老的信仰。他们不可能意识到死亡就是绝对的虚无，因为绝对的虚无是不可思议的。如果生活的重担又落到了生者的肩上，那么，死亡就很容易被看成是更可取的方式。当与他们很亲近的人死后，人们就会对自身的生活重新加以安排，这样做可以说是对死亡的积极崇拜，反过来，也可以说是一种合理化的遗忘，而这些就是幽灵信仰(Spuk)的现代翻版；幽灵信仰作为唯灵论，并不具有至高无上的形式，但依然长盛不衰。不过，只有对毁灭的恐惧意识，才能创建一种与死者之间的恰当关系：我们之所以与他们融为了一体，是因为我们像他们一样，是同一个环境的牺牲品，是同一种极度绝望的希望的牺牲品。

附　录

与死者之间关系有些不同寻常：人们不是彻底忘掉死者，就是将死尸保存下来。今天，这种不正常的关系是人们经验的一种病兆。有人甚至会说，报废的是人生这个概念，是一个人的整个历史的概念：个人的生活只能通过它的对立面和破坏作用加以确定，而在有意识与非自愿的回忆之间，个人的生活丧失了所有的和谐和连续性，即丧失了意义。个人被还原成为现实经验的有序排列，这些经验没有留下一丝踪迹，或者说，它们被当成了严格意义上的非理性的、多余的和“被丢弃了的”东西，并且遭到了嫉恨。就像所有那些很久以前出版的著作都普遍受到了怀疑一样，就像存在于历史科学特定领域之外的历史观念也使现代人变得神经兮兮一样，历史使过去逐渐变成了愤怒之源。当一个人与他现在的样子、历来的样子和曾经的样子格格不入的时候，他过去所是和所曾经历的一切，都化成了烟云。对移民来说，如果他们经常受到危言耸听的告诫，要他们忘掉自己的所有过去，因为所有过去都不能转换为现实，他们必须开始一种全新的生活，那么，原来一目了然的意义就仅仅代表着对初来乍到者的逼迫和提示，而所有这些，他们早就从自己那里学会了。在他们自身和其他人摆脱恐惧的过程中，历史被忽略了，不过，恰恰是因为历史使他们想起了他们日趋没落的生存状态，才

产生了这种恐惧。然而，在悼念活动中，人们却最深切地体验到了对那些既没有市场价值，又有悖于所有感情的东西的崇敬之情，在这种情况下，甚至连劳动力都不可能从心理学上得到恢复。劳动力变成了文明的伤口，反社会的情感，这说明，它还是无法促使人们全身投入到有目的的行动领域。正因如此，悼念活动才会比其他活动更容易让人们受到伤害，才会有意识地把自己转变成一种社会仪式；实际上，对那些铁石心肠的苟且之人来说，整过容的尸体不过还是原来那个样子。在举行葬礼的过程中，不管是在家里，还是在把尸体化作灰烬(一笔令人不快的财产)的火葬场里，表露自己的情感都被看成是一件不合时宜的事情。小姑娘会充满自豪地向人们描述她祖母的葬礼称得上是第一流的，然后再补充说一句：“真可怜，爸爸失去了控制”，因为她的爸爸落了几滴眼泪，从而恰如其分地反映出当时的情况。其实，死者所遭受的命运，正是古代犹太人所想到的也许可以称得上是最悲惨的灾难：人们不会再记起你了！只有在死亡中，人们才会弄清楚自己的绝望所在：对自身不再有任何回忆。

五、无论如何

正因为有了周围环境的压力，才迫使人们去解决自己的问题，去从事物质和精神方面的劳动。从德谟克利特到弗洛伊德，所有强调过这个事实的思想家都没有错。上述压力，可以最终被还原为一种外部自然的阻力，它不仅能够通过社会中的各个阶级持续存在下去，也能够从每个人的孩提时代起，就对他施加作用，就像冷酷的同伴一样。从某种程度来说，当他们想要从强者那里得到某些东西的时候，便会感到很软弱；而当弱者想要从他们那里得到某些东西的时候，便会表现得很强硬。这就是我们发现自古以来社会个体所拥有的本质属性的关键所在。

保守主义者所得出的文明和恐怖不可分离的结论，是很有根据的。那么，究竟是什么因素，使人们在其自身的发展很难战胜外界阻力的情况下，采取积极的态度来控制各种更加复杂的刺激因素来寻求发展呢？首先，他的父亲就是这种阻力的化身，接下来，便是成千上万种不同的人物：如校长、上司、顾客、竞争对手以及社会力量和政府力量的各种代表，等等。他们的残酷性激发了个人的能动性。

如果有人说严酷的程度可以在将来得到精确的校正，千百年来施加在驯服的人身上的血腥刑罚将会在疗养胜地被消除得干干净净，那么这纯粹是个幻想。仿造出来的强制力量终归是很软弱的。文化的发展得到了刽子手的庇护。在这一点上，那本讲述失乐园故事的《创世记》与《彼得堡的夜晚》(*Soirees de Petersbourg*)* 是一致的。所有的劳动和快乐都得到了刽子手的庇护。谁要是想与这一事实相悖，就等于否定了所有的科学和逻辑。人们不可能在驱除恐怖的同时，挽留住文明。对恐怖掉以轻心，即意味着死亡进程的开始。人们从中可以得出各种各样的结论：从对法西斯主义野蛮行径奴颜婢膝的效忠，到在阴曹地府中寻求避难**。不过，还有另外一个结论：如果逻辑与人类的兴趣发生了对抗，那么我们就要报之以嘲笑的态度。

六、动物心理学

一条高大无比的狗站在高速公路上。它在无忧无虑地往前走的时候被汽车碾过。它平静安详的表情说明它通常得到了不错的照料，这是一条豢养的动物，从来不会遭到虐待。然而，那些没有遭到虐待的资产阶级富家子弟，脸上也有这般平静安详的表情吗？比起眼前这条

* 《彼得堡的夜晚》，为迈斯特(Joseph de Maistre)于 1821 年所著。——译者注

** 这里指的是但丁的《神曲》(Goettliche Komoedie, Inferno, III)，第 4 页及下两页。——译者注

被汽车碾过的狗，他们所得到的呵护可不差。

七、对伏尔泰的颂扬

你的理性是片面的，片面的理性细声低语着，你没有善待权力。你悲天悯人，老泪纵横，冷嘲热讽，声嘶力竭，痛斥暴政恬不知耻。然而你却忘记了，权力也会有善良的举动。倘若没有惟有权力才能带来的安定，这种善良也永远不会存在。生命和爱只有在权力的护翼下才能欢快地玩耍，它们从满怀敌意的本性中也赢得了你所享有的幸福。辩护既是正确的，又是错误的。不管权力有多少伟大的举动，只有它才能造成不公，因为只有对判决的执行，而不是律师的辩解，才有可能是不公正的，后者是不可以执行的。只是一点，只要言语的目的在于压迫，并且捍卫权力，反对无力，那么，言语也就介入了普遍的不公。

可是，片面的理性继续低声细语，权力是通过人表现出来的。揭露了权力，也就等于揭露了这些行使权力的人。不过，后来者可能比他们更糟。

谎言总是包含着某些真理。如果法西斯主义的屠夫已经翘首以待了，就绝对不能怂恿人们去对抗一种摇摇欲坠的体制。可是，即便他们与某些不太野蛮的权力结成了同盟，也不一定就能掩盖住他们狼藉的名声。倘若不公可以使个人免除邪恶势力的沾染，但它却受到了谴责，那么，善良的因素受到损害的可能性，仍然要比邪恶势力通过谴责不公而获得优势地位的可能性小得多。当邪恶的人嘴里说着真理的时候，当人们对戈培尔欢呼喝彩的私刑场面仍旧记忆犹新的时候，这个社会一定是已经堕落到了无可救药的地步。是邪恶，而不是善良，成为了理论的对象。理论已经预设了生命再生产的形式。理论的要素是自由，而理论的主题却是压迫。语言一旦成为辩解，就已经堕落了，本质而言，它既不可能是中立的，也不可能具有实践意义。

难道我们就不可以在揭示了事物善的一面，大声宣告爱的法则的同时，脱离无涯的苦海吗！

真理只有一种表达方式，这就是思想对不公的否定。如果对善的一面的守持，不能通过否定予以彻底祛除的话，那么，它就会转而强调自身的相反方面：即暴力(Gewalt)。我可以用语言来耍阴谋诡计，用语言来蛊惑人心，用语言来使人浮想联翩；这不仅是令所有行动都变成现实的形式，也是戳穿谎言的形式。它怀疑，既存环境的矛盾受到了各种粗具规模的暴力形式、竞争性的官僚制以及大权在握的统治者等的影响。在一种莫名的恐惧之中，它仅仅能够或仅仅愿意看到它自己。它的媒介，即作为工具的语言，与谎言同流合污，如同黑暗中的各种事物一样，看不清自己的面目。即使世界上没有谎言最终所不能使用的语言，但不是通过谎言，而是通过那些与统治权力进行艰苦卓绝的斗争的思想，善良才能表现出来。正是那些受到保护的人，才会感受到感激之情的正当性基础，而这一基础却是由对笼罩在最后的生命头上的恐怖所产生的拒不妥协的憎恨提供的。求诸太阳不过是一种偶像崇拜。看看在烈日炎炎下枯死的树木，就能体会到白昼的威严。白昼照亮了世界，但不必纵火烧毁世界。

八、分　类

就像名称对个别事物所具有的意义一样，公理所确定的普遍概念，或者是建立在抽象作用之上的个别科学所确定的普遍概念，构成了表现的物质基础。因此，要想完全抛弃普遍概念，则属于徒劳之举。然而，许多个体所共同拥有的东西，或者说可以不断返回个体身上的东西，在很长时间内还不会比特殊的东西更稳定、更持久或更深刻。类型的等级绝对不能等同于意指的等级。这就是爱利亚学派，以及所有的追随者，特别是柏拉图和亚里士多德的错误所在。

这个世界是独一无二的世界。周而复始的简单重复更像是一种毫无意义的强制性祈祷，而不是救赎。分类是认识的条件，而非认识本身；反之，认识祛除了分类。

九、雪崩

现代社会已经不再有什么变化了。任何事件总是向好的方面转化的。不过，在某些时代，特别是现时代，如果到了最危急的时候，天堂就会裂开个口子，向那些已经丧失了自己的人们喷出大火。

人们所说的社会和政治概念首先就会造成这种印象。我们知道，报纸既可以唤起温馨的回忆，也可以制造出张牙舞爪的假象，一旦它的前几版把某些新奇的、粗俗不堪的东西提供给乐不可支的妇女和儿童，黑体字就会在家庭里带来实实在在的威胁。直至第一次世界大战爆发之前，武装冲突、海外事件、地中海的紧张局势，以及各种各样让人捉摸不透的说法，在很多人中间造成了极端恐惧的气氛。随后就是通货膨胀，各种指数一直让人提心吊胆。可是，通货膨胀不是转折，而是不幸，是合理化和裁员。当希特勒的得票开始上升的时候——刚开始还显得有些平淡，到了后来便稳步上升了，事情就已经很清楚：一场雪崩发生了。所有选举指数都说明了这一现象。在法西斯投票日的当天晚上，当少数地方的选举结果出来以后，八分之一或十六分之一的选票就足以预示出大选的结果了。如果有 10 个或 20 个选区一致选择了一个特殊的领袖，那么其他上百个选区就不会选择其他领袖。这就是一致性的普遍精神。世界的本质已经与统计学规律混为一谈了，虽然后者所决定的仅仅是表面上的分类。

在德国，法西斯主义采取粗暴的白色恐怖赢得了胜利，而这种意识形态具有集体主义特征，并对文化造成了威胁。现在，既然它让整个世界变得千疮百孔，那么所有民族都应该与其抗争到底；除此之外，别

无选择。然而，即便一切都已成为过去，也无需一种自由的精神传遍欧洲；相反，欧洲的民族有可能像它们曾经不得不与之抗争过的法西斯主义那样，变成一种白色恐怖，一种虚假的集体主义，一种对文化的威胁。法西斯主义的垮台并没有必然导致一场雪崩的发生。

自由主义哲学的原则就是一种“即此即彼”(Sowohl-Als auch)的原则。然而在今天，也许“非此即彼”(Entweder-Oder)的原则倒显得更合适些，不过，似乎已经注定会选择糟糕的一面。

十、沟通带来的隔离

现代沟通媒介可以产生隔离的效果；这一点并非仅限于精神领域。电台播音员的谎言牢固地印在人们的头脑中，从而防止人们相互攀谈；百事可乐的广告词在土崩瓦解的各个大陆上空飘荡；电影明星怂恿孩子们在尝试了性经验之后，再尝试一下破裂的婚姻。进步则把人们完全肢解了。火车站和银行里一桩不起眼的小事儿，都会引得职员们谈天说笑，聊个不停。不计其数的雇员，一起坐在现代办公室的玻璃窗前或大厅里，公众和经理很容易就可以监视到他们，禁止他们窃窃私语，不务正业。在行政主管的办公室里，也可以通过雇员来监督纳税人是不是在浪费时间。于是，所有这些人都在集体体系中被隔离起来了。不过，沟通手段还可以把人们从生理上隔离起来。火车开始给私人小汽车让路了，而后者却可以减少人们在旅途中与多少带有危险的搭车者建立起密切联系。橡皮轮子上的旅行使彼此之间彻底隔离开来。每个家庭在汽车里的谈话总是千篇一律，家里的谈话所关心的也都是一些实际的东西。就像统计学所指定的那样，所有家庭的特定收入都按照同样的比例花在了住房、电影和香烟上；谈话的主题也总是根据不同的汽车类型而有所变化。到了周日或假日，当客人们在饭店会面的时候，会发现标着不同价格的菜单和房间全都是一样的，同样，他们也发现，

在他们越来越被隔离起来的同时，他们之间也变得越来越相似了。 正是因为沟通把人们隔离了起来，所以才确立了人们之间的相似性。

十一、 论历史哲学批判

人类并不像所说的那样，是自然历史中的一种偶然现象，是大脑器官过于肥大所导致的一种畸变。 这种情况只适用于特定个体身上的理性，或者是个别国家，在这些国家，经济允许这些个体具有活动空间。人的大脑器官，或智力，有足够的力量去构造世界历史的某个时期。人类，连同他们的机器、化学品以及组织力量——人们为何不像熊的牙齿属于熊一样，把它们也归属人类，因为它们都服务于同样的目的，而且能够越来越有效地发挥作用——都是这个时代的最新适应形式(dernier cri)。 人们不仅超越了他们的前辈，而且还彻底消灭了他们的前辈，除了吃肉的蜥蜴之外，没有别的现代物种能做到这一步了。

另一方面，还存在着一种奇思怪想，即像黑格尔那样，试图用诸如自由、公正这样的范畴来构建世界历史。 其实，这些范畴都是从孤立的个体中产生出来的，如果与整个体系相比，他们是没有什么意义的，不过，从某种程度上说，他们也为构造当前的社会条件出了一份力，他们制造出大量的机器和化学品，既使人类变得强大起来，又为他们征服他者提供了武器。 就这一严峻的历史来说，所有的观念、禁律、宗教和政治信仰，都只是因为它们推进或阻止了地球上或宇宙间的人类的自然历程，才变得有意义。 市民们从过去的封建主义和专制主义恶势力中摆脱了出来，并借助自由主义使现代制度获得了解放，同样，妇女的解放也使她们自己逐步发展成为一股武装力量。 然而，这种精神，以及所有在本原和存在的意义上称之为善的东西，却无一例外地陷入了这种恐怖的牢笼之中。 医生之所以要给生病的孩子血清，是因为这个没有抵抗力的生命受到了侵害。 恋人之间的甜言蜜语，基督教中的神圣

信条，都包含着某种快乐的痕迹，当人们仔细品味羊羔肉的时候，便可以体会到这种快乐，同样，如果人们朦朦胧胧地感受到了对图腾动物的崇敬之情，这种快乐也可以反映出来。对烹饪、教会乃至剧场的不同理解，是分工精细的结果，而分工的代价是人类社会内在自然和外在自然的丧失。文化的历史功能就蕴涵在这种组织不断回溯、不断提高的进程之中。所以，由此产生的真实思想，即纯粹形式的理性，也带上了欺骗的迹象，同样，这种欺骗的过程也没有逃过世人的眼睛。如果人类的这种思想赢得了决定性的胜利，那么它将会威胁到这个物种的主导地位。这样，越轨行为的理论也就站得住脚了。然而，尽管这种理论被犬儒主义用来批判人类中心主义历史哲学，但其本身却保留了过多的人类中心主义倾向。理性变成了一种适应工具，而不像看起来那样是一方镇静剂，因为有时候单个的人就是这样使用它的。理性的狡诈在于，它把人变成了越来越野蛮的动物，而没有确立主体与客体之间的同一性。

要想对世界历史作出哲学意义上的解释，就必须说明理性对自然的支配是怎样克服所有偏差和障碍逐步取得今天的胜利的，以及是怎样将人类的所有特性统合起来的。此外，由此也可以看出各种经济形式、规范形式以及文化形式。超人的观念也只有在从量变到质变的意义上才是适用的。飞行员完全可以采取投毒的办法，在瞬间把最后一片大陆上的最后一批自由自在的动物彻底消灭干净，这样，他与那些居住在洞穴里的人相比，可就称得上是超人了，同样，对于那些水陆两栖的人来说，今天的飞行员简直就像一只无忧无虑的燕子。不过，在人类之后，是否会出现一种“更高等”的物种，却是值得怀疑的事情。拟人论还是有些道理的，因为自然史没有考虑到机遇对人类发展的促进作用。如果人类已经筋疲力尽，他们的破坏力就会变得越来越大，继而进行一次彻底的扫荡。人们要么相互摧残，使自己粉身碎骨，要么把地球上的所有动物和植物一扫而光；假如地球的生命还很年轻的话，那么，用一句名言来说[17]，万事万物就必须从更低的阶段重新开始。

当历史哲学将人性的观念转换成介入到历史本身的作用力的时候，当历史哲学借助这些耀武扬威的作用力，而使人性的观念寿终正寝的时候，这些观念一部分固有的内容，即纯真无邪，就被掠夺掉了。如果经济，也就是暴力，不再站在它们一边[18]，那么，它们一直让自己难堪的矛头就会对准所有弱者；在这种矛头中，那些作者违背了自己的意志，与他们想克服的压制力量同流合污了。历史哲学不断重复着基督教曾经历过的一段历史：善只有听命于苦难的摆布，才能在现实生活中存留下来，善也有可能作为一种决定历史进程及其最终胜利的力量，被遮蔽起来。善被偶像化了，成为了一种世界精神或内在法则。然而，正是通过这种方式，历史直接走向了自身的反面，(试图打破一切事件发展逻辑的)观念本身也被歪曲了。进而，越轨行为的风险也被消除了。表现为权力的软弱无力，一旦再次被这种强大的作用所否定，就会在人们的记忆里消失。尽管基督教、唯心论和唯物论本身都包含着真理的成分，但倘若各种野蛮行径都冠以它们的名义，那么，它们就必须对此负责。作为权力(甚至是那些一心向善的权力)的代言人，它们本身也变成了被组织起来的历史力量，并在真实的人类历史中扮演了血淋淋的角色：即组织的工具。

历史作为同一性理论的相关物，作为一种可以建构的东西，是一种恐怖，而不是一种善，因此，思想实际上也就变成了一种否定性的要素。人们对更好的生活环境的渴望如果不是一种单纯的幻想，那么，这种渴望的基础与其说在于，这些生活环境本身得到了保证，比较稳定和明确；不如说在于，对苦难中的一切都缺乏崇敬之情。无穷无尽的忍耐，对表达和光明持久而又审慎的冲动——这种冲动似乎能够对某种创造性发展的力量产生稳定和满足的作用——都无法像充满理性的历史哲学那样，将一种特定的实践确定为有益的实践，也不能确定为不抵抗的实践。理性的最初表现就是从这种冲动中显露出来的，而且，它也在人们的记忆中得到了反映，在最后的审判中，理性遭遇到了它无法克服的矛盾：一种理性无法摆脱的命运。

十二、人性的纪念碑

人性的老家始终是在法国，而非其他地方。但法国人自己对这一点却不太清楚。法国人的书里，总是充斥着每个人早已熟知的意识形态。生活中，比较好的东西终归会带来一种特立独行的生存状态：比如说，强调语调、讲究修辞，追求美食，当然还有妓院以及铸铁的尿壶，等等。不过，勃鲁姆政府* 就曾向这种崇拜个人的倾向公开发起了攻击，甚至保守派对保护他们的纪念碑也只是尽了绵薄之力。

十三、犯罪理论[19]

……犯罪的是资产阶级，同样，监禁的也是资产阶级。在中世纪，如果贵族子弟提出了不合理的遗产要求，他们就会遭到监禁。相反，罪犯被处以极刑，为的是告诫民众要遵纪守法，因为这种严厉而又残酷的事例，可以起到一种教育的效果。定期执行的监禁，是以不断增长的劳动力需求为前提的。它反映了资产阶级受苦受难的生活方式。借用莱布尼茨(Leibniz)的精确说法，现代监狱里一排排单人牢房就是一个个单子："单子没有窗户，既不可以从外面进去，也不可以从里面出来。偶然既不能被拆解，也不能像经院哲学的可感形式那样游历于实体之外。实体和偶然都不能从外部渗入单子。"[20]单子之间不能相互直接产生影响；它们的生活是靠上帝来规定和协调的。[21]不论是极度的孤独，还是极度的自我封闭，它们的整个存在就是消除物质，不断

* 勃鲁姆(Blum)：1872—1950，法国社会党右翼领袖，人民阵线政府总理(1936—1937；1938)。在第二次世界大战中被维希政府囚禁，战后第三次出任总理。——译者注

劳动，它们本身也变成了一个幽灵，勾画出了人在现代世界中的生存状态。对同一种毫无希望的虚无而言，极端的隔绝和极端的还原是一样的。监狱中的人，正是资产阶级类型的真实形象，而且他在现实中不得不把自己塑造成这样一个类型。这些无法从外部成就自身的人，被迫在监狱里面追求那种令人恐惧的纯粹状态。监狱要想按照理性化的方式生存下来，就需要把罪犯同社会隔离开来，使罪犯得到“改造”，然而这并没有触及到问题的核心。监狱就是资产阶级劳动世界的终极形式；人们对自己可“欲”不可求的一切都充满了憎恨，这种憎恨把监狱形象塑造成了这个世界的象征。脆弱而又迟钝的个体，必须去忍受生活的秩序，其间，他发觉自己根本没有爱的情感，只有一种发泄在自己身上的内倾的暴力。尽管罪犯极其重视现实生活中的自我捍卫，但他的人格实际上却显得脆弱不堪；而对惯犯来说，他完全算得上是一个不健全的人。

犯人就是病人。他们的脆弱迫使他们陷入了这样的窘境：他们的肉体和灵魂受到了打击，而且在不断地受到打击。当他们犯下那些足以使他们受到囚禁的罪行时，绝大多数人早就已经病入膏肓了；疾病早已渗进了他们的机体和他们周围的环境。其他人能够像健康的人那样，去从容面对同样的刺激和动机，只有他们惨遭了不幸。还有一小部分人，像这个世界的法西斯主子一样，比大多数随心所欲的人更邪恶、更残酷。犯罪行为的共同特征就是心胸狭隘，自私自利，而且具有强大的破坏力。这种情况之所以有可能发生，是因为每个人同样拥有的生命物质，对所有人施加了同样的压力，这样，当我们考虑到暴力这种极端行为得以产生的环境时，如果没有一连串的幸运事件为我们提供一种洞察力的话，那么我们自己就会同样成为杀手。然而，犯人只是受难者，他们所遭受的仅仅是一种盲目的刑罚，有些刑罚与他并没有什么关系，完全像癌症或房屋倒塌那样是一种不幸。因此，监狱也是一种弊病。犯人们的表现，谨小慎微的举动，以及瞻前顾后的思忖，都证实了这一点。如

病人一样，他们也只能谈论他们的疾病。

今天，这种行当究竟是受人尊敬的还是非法的，两者之间的界限在客观上已经变得很模糊了，从心理学的角度来说，不同的形式也混同在了一起。只要罪犯还像在19世纪那样，仍旧是疾病缠身的个人，那么，囚禁的目的就是要让他们悔过自新，战胜它们的脆弱本质。这样，既能够作为单个人远离环境，同时又能够通过恰如其分的沟通方式与环境保持联系，甚至扎根于这种环境的力量，在罪犯那里被腐蚀掉了。罪犯们表现出了一种所有生命所固有的倾向，扭转这种倾向成了所有发展的标志：在环境中遗失自己，而非在环境中发挥自己的积极作用；让自己返回和沉没到自然中去。弗洛伊德(Sigmund Freud)称之为死亡本能(Todestrieb)，而盖洛瓦(Caillois)则称之为“模仿”(le mimétisme)。[22]任何阻碍人们勇往直前的事物，都潜藏着这样的欲望，从犯罪这种逃避正常活动方式的捷径到崇高的艺术作品，皆是如此。如果没有屈尊于事物的态度，艺术就不会存在，不过，这种态度与罪犯使用的暴力相去不远。不会说“不”，会使一位十几岁的少女堕落成妓女，这样一般也就决定了她的人生轨迹。罪犯所具有的否定作用并不包含拒绝的成分。脆弱也没有什么特殊的良知，它总是怯生生地效仿着，同时也破坏着冷酷无情的文明，而且还受到了监狱和劳动营的坚固围墙以及它自己的铁石心肠的阻隔。正如托克维尔(Tocqueville)所认为的，资产阶级共和政体猛烈打击着人的灵魂，而专制政体的打击对象不过是人的身体；因此，资产阶级制度所施行的各种刑罚，也对人的灵魂实施了打击。新的殉难者并没有在小房子里被一点点地折磨死，而是在虽然叫做疯人院，却与监狱毫无区别的庞大建筑中，被搞得失魂落魄，最终成为看不见的牺牲品。

法西斯主义是上述两种政体的融合。对一切生产的集中控制，把社会带回到直接统治的阶段。而当某个国家的市场体系被废除以后，在市场中可以发挥调节作用的精神手段，甚至包括法律，也就消失得无影无踪了。在相互作用中发展而来的思想，是一种目前还尚无定论的

自我中心主义的结果，然而，它已经被调转了方向，开始为权力调拨计划提供服务。法西斯主义的大屠杀表现出了德国制造商的要害所在，它与罪犯的唯一区别就在于权力。这种转变并不是必然的。今天，民法还仍然可以对各种不同的大企业家进行区分，它俨然变成了一个仲裁机构，用在下层人身上的司法程序不过是一种恐怖，因为它对当事人的真正利益已无动于衷，尽管这样做是十分不对的。可是，当法律保护已经完全消失了的时候，所有权却受到了约束。垄断作为私人占有的极端形式，完全破坏了私有权的观念。法西斯主义用权力交易中的秘密协定，来替代国家契约和社会契约，并使之成为内部的普遍权力法则，而这种权力，却被他的走狗们用到了其他人身上。在集权主义国家中，犯罪和惩罚都被当成了带有迷信色彩的残渣余孽清除了出去；就那些已经意识到这一政治企图，且又拒不妥协的人来说，他们必须被完全消灭干净，在犯罪体制下的欧洲，这种做法已是非常普遍。与集中营不同，普通的监狱还能够给我们带来对美好过去的回忆；用来揭露真相的知识型报纸，与各种花里胡哨的通俗刊物不同，这些刊物即使总是充满着文人的情调，即使把米开朗基罗拿出来谈来谈去，所发表的也还是一些商务报道，权力信息以及广告等。以前，囚犯是被外部力量隔绝起来的，而今天，这种隔绝却已经渗透进了人们的肉体和灵魂。既然法西斯主义统治者已经完全控制了整个国家的劳动力，那么，不管是训练有素的灵魂，还是个人的幸福，都会像监狱牢房那样变得阴冷黯淡。在社会现实面前，监禁是毫无意义的。

十四、进步的代价

不久以前，法国生理学家皮埃尔·弗鲁朗(Pierre Flourens)的一封信被发表出来了。经过与维克多·雨果的竞争，弗鲁朗很荣幸地被选为法兰西学院院士，这是一种甘苦参半的荣誉。这封信里，有一段很引

人注目的话：

在一般的外科手术中，我还没有决定同意使用三氯甲烷。你们有可能知道，我对这种药物进行了非常充分的研究，在动物实验的基础上，我最先指出了它的独特性质。如果说我有什么顾虑的话，那不过是因为用三氯甲烷进行手术，可能会像我们已知的其他麻醉手段一样，持续产生一种幻觉。这种药物既会对某些运动和协调中枢产生作用，也会对神经质产生副作用。也就是说，在三氯甲烷的作用下，神经质会丧失很大一部分接收印象迹(the traces of impressions)的能力，当然，它并不会完全丧失感觉能力。相反，我的观察记录表明，当发生了全身神经麻痹的现象以后，人们所体验到的痛苦，要比在正常情况下所体验到的痛苦强烈得多。人们之所以产生了误解，是因为患者在手术之后根本记不起他刚才经历过的事情了。如果我们把真实情况告诉给患者，也许就没有人愿意使用三氯甲烷来做手术了，他们坚持要求使用这种药物，是因为我们没有把真实情况说出来。

不过，在外科手术的过程中，这种药物除了具有使人丧失记忆这种还很值得怀疑的作用以外，我认为，假如我们广泛地使用，它还将会产生更严重的危险。我们这些只受过普通专业训练的医生，已经变得越来越肤浅了，如果我们不加限制地使用三氯甲烷，就会使外科医生把这种药物不断滥用在各种更复杂、更困难的手术过程中。为了做研究，他们并没有在动物身上试用这些手段，而是把我们的患者当成了名副其实的试验品。正因为患者的性质很特别，所以这种痛苦的刺激会大大超过我们已知的所有痛苦感觉，这样，这种刺激就很有可能使患者受到永久的精神伤害，甚至在实施麻醉的时候，使患者产生难以名状的痛苦，以至最终死亡；但是，对于这种死亡的真实性质，从患者的家属到世界上绝大多数的人都蒙在鼓里。我们为进步究竟付出了多大的代价啊？

在这里，如果弗鲁朗的话是对的，那么我们早就可以证明神圣世界秩序曾经走过的黑暗之路。动物就曾受到过报复，惨遭杀戮者的毒手：每一次手术都是一次活体解剖。于是，便产生了这样一个问题：我们与人类，我们与一般的生物，都像我们与自己的关系一样，经历过一次手术，便对痛苦麻木不仁。这是因为，对我们与他者之间的界限的认识，就是对我们现在与过去的痛苦之间的界限的认识；这是一道不可逾越的屏障。然而，对自然的永恒统治，各种医疗技术和非医疗的技术，都必须在经历过这种迷惘和遗忘之后，才有可能被创造出来。记忆的丧失正是科学的先验条件。一切物化过程都是遗忘过程。

十五、空洞的恐怖

发现邪恶是一件令人神魂颠倒的事情。不过，这种发现却隐藏着一种秘密协定。所有参与到恶性事件中的人，都具有一种败坏了的社会良心，这种败坏了的社会良心和对美好生活的憎恶是如此的强烈，以至于在紧要关头变成了一种内在的报复形式，调转枪口，指向自身的利益。法国资产阶级就是一个极端的例子，具有反讽意义的是，他们成了法西斯主义者心目中的英雄，他们为他们同伴的胜利欢呼雀跃，然而，这种胜利却是希特勒独揽大权的胜利，对他们产生了毁灭性的威胁；实际上，他们把自身的毁灭当成了他们所要代表的公平秩序的证据。这种行为模式的前身，就是富人阶层对贫穷所持有的态度，正是通过这种态度，他们使勤俭节约的态度合理化了：为每一分钱而奋斗，这一潜在的倾向要么使他们不作抵抗，放弃自己的所有财产，要么使他们不负责任地把这些财产孤注一掷。在法西斯主义那里，他们成功地把统治欲望和自我憎恨综合了起来；空洞的恐怖常常会伴随着一句话：“我一直都是这么认为的！”

十六、 对身体的兴趣

欧洲历史有两条线索：一条是明的，一条是暗的。 后者包含着被文明压制和扭曲了的人类的本能和激情。 当代法西斯主义不仅使暗的历史线索表现出来，还揭示了明的历史线索与暗的历史线索之间的关系，民族国家的官方神话既忽视了这条暗的历史线索，又对其大加批判。

要说遭到肢解，历史与人类身体之间的关系首当其冲。 分工既是享受，又是劳动，具有一种非凡的野蛮力量。 统治阶级越是依赖于其他人的劳动，就越发蔑视劳动。 他们对劳动的诋毁，就像是叱责奴隶一样。 基督教颂扬了劳动的品格，但同时又宣称肉体是万恶之源。 劳动宣告了现代资产阶级秩序的来临，从来就没有宗教信仰的马基雅维里亦随声附和，他们对《旧约全书》曾经认为是十恶不赦的劳动褒扬有加。 对多罗修斯(Dorotheus)、摩西(Moses)、生性迟钝的保罗，以及其他失魂落魄者来说，劳动是通往天国的必由之路。 而对路德和加尔文来说，劳动与拯救之间的关系是很复杂的，新教教徒对劳动忠贞不渝的态度，不过是一种嘲弄，像是隔靴搔痒。

王侯和贵族考虑到，他们可以完全通过从其他人的劳动时间中收受钱财，去跨越横亘在他们的世俗生活和永恒神圣之间的宗教鸿沟。 人们因为被遴选而获救，这种非理性的方式为他们敞开了救赎的可能性。 然而，劳动者却承受了越来越重的压力。 他们模模糊糊地意识到，统治权力对身体的鄙视，不过是他们身受压迫的意识形态的反映。 所有祭祀的牺牲品，甚至包括现代殖民地民族所遭受的苦难，都像古代奴隶一样经历了同样的命运：他们必定被当成下贱的人。

从本性上看，种族可以分为两种：一种是高贵的种族，一种是下贱的种族。 欧洲个人的解放，是在一种广泛的文化转型背景下产生的，在物质上的外在强制力变得越来越微弱的时候，它使“获得解放者”的

内在裂痕变得越来越大。遭到剥削的身体被确定为“恶”，而上层人可以自由分享的精神却被说成是最高的善。经过这个过程，欧洲的文化发展到了顶峰，然而，人们对开始就已败露的阴谋诡计所产生的怀疑，恰恰强化了人们与身体之间的爱憎关系，几个世纪以来，身体就是大众的思维方式，而这在路德的语言中得到了最真切的表达。个人与身体之间的关系，以及个人与他人身体之间的关系充分说明，非理性和不公正的统治本身就是一种残酷，这种残酷就像残酷的实践远离自由一样，远离透明的语境，远离成功的反思。尼采，特别是萨德关于残酷的理论，认识到了这个因素的重要意义，弗洛伊德有关自恋情结和死亡本能的学说，也为此提供了心理学的解释。

对身体的爱憎，影响到了一切现代文化。身体在被作为卑贱的东西而遭到叱责和拒斥的同时，又作为禁止的、对象化的和异化的东西而受到了追求。文化把身体定义为可以占有的东西；与此同时，文化又把身体与精神、身体与权力和命令区分开来，身体变成了对象，死的东西和“尸体”。在人类竭力贬低他自己的身体的过程中，自然也反戈一击，矛头直接指向人类把自然当作一种支配对象，当作一种生产原料的事实。之所以会产生这种残酷和破坏的冲动，是因为集体排斥身体；弗洛伊德就曾根据自己天才般的洞见，对这些事实作出过说明：当人类开始直立行走、离开地面的时候，憎恶就最先产生了，这样，当雄性动物向雌性动物发情的时候，机体的排斥功能就发生作用。在西方文明中，或许可以说在所有其他形式的文明中，身体都成了禁忌(Tabu)，成了吸引和厌恶的对象。在希腊统治者和封建统治者那里，人们与身体之间的关系仍是以统治所必需的体力为条件的。就其本义而言，对身体的关注自有其社会目的(kalos kagathos)。只有一部分是假象；另一部分则是体操，它可以作为保持自身体力的必要手段，或者至少说是一种维护统治的必要训练。商业和运输使这种统治在形式上发生了根本的变化，完全转变成了资产阶级的形式。人们不再生活在刀剑的奴役下，而是受到了庞大机器的奴役，当然，这种机器最终也是能

够把刀剑锻造出来的。这样，原来用来促进男性身体生长、使其不断发挥作用的合理手段便彻底消失了；在19世纪和20世纪，浪漫主义曾尝试复兴身体，这也不过是一种死气沉沉、残缺不全的理想。尼采、高更(Gauguin)、斯蒂芬·盖奥尔格(Stephan George)、克拉格斯(Klages)等人已经看到，这种不可名状的愚蠢正是进步所带来的结果。然而，他们得出的结论却是错误的。他们并没有揭露原来意义上的不公，反而粉饰了这种不公。对机械化过程的厌恶，已经变成了大众文化工业的装饰，其中，还不能没有各种高贵的仪态。尽管身体和灵魂相互统一的影像已经消失了，但艺术家们还仍然违背自己的意志，用这种影像来为广告服务。从"金色的野兽"到南海群岛的岛民，所有这些偶像化的生命现象，都会被用在为维生素药丸和护肤霜制作的"沙龙电影"和广告招贴画中，只是为了公众的内在需要服务：不管是新奇的人、伟大的人、漂亮的人、高贵的人，还是领袖和他风卷残云般的部队。法西斯主义领袖们再次拿起了杀人的武器；他们用手枪和皮鞭迫害他们的囚犯，这并不是因为他们享有至高无上的权力，而是因为庞大的机器以及其货真价实的权力枢纽，已经把国家的牺牲品投入到了他们权力总部的牢房中。

身体不会再恢复成为一种肉身：不管它受到了怎样严格的训练，不管它怎样健康强壮，它都是一具尸体。身体变成了死人，这不过是把自然变成实体和物质的永恒进步中的一小部分罢了。文明的业绩乃是升华的产物，它需要对已经被统治者搞得四分五裂的身体和土地怀有爱憎参半的感情。为了生产的目的，药物已经把心理反应施用在了人类的肉身之中，技术也把这种反应用于使整个本性发生异化。不论是合法的和非法的统治者，还是庞大的和渺小的统治者，都利用杀人狂魔和巨型野兽这样的形象，来实施他们的阴暗目的，不管是私刑暴徒，还是三K党徒，只要是打手经常出没的地方，就会有人被干掉；只要是全副武装的人站在那儿，就会有人担惊受怕；只要可怕的打劫者让谁立刻束手就擒，他就会失去自己的金钱和地位，所有像豺狼一样的人，都生活

在历史的阴暗角落，使恐惧肆意蔓延，没有这种恐惧，也就没有统治——所有这些人，都用最残酷、最直接的方式，向身体表露出自己的爱憎之情；他们打翻了他们所能触摸到的一切，他们毁灭了他们所能看见的一切，这种毁灭正是他们对物化作用所产生的深仇大恨；对那些无法毁灭的生命对象，即已经被分割成精神及其对象的生命，他们会翻来覆去地表现出自己盲目的愤怒。然而，正是他们，对人类产生了不可抗拒的吸引力：他们把人类还原为一种物质实体；不允许任何事物生存下来。这种仇恨，曾经一度得到过各种世俗统治者和精神统治者的悉心培育，如今它却被地位卑微的小人物们感受到了，他们始终抗拒着一无所有的生活，并同杀戮结成了一种同性恋和偏执狂的关系，所以说，这种仇恨通常是治理术的根本手段。在历史的阴暗面中，被奴役者对生命的仇恨始终是一股永恒的力量。清教徒的僭越，就是对生命的充满绝望的报复。

集权主义所宣扬的对自然和命运的热爱，不过是对业已衰败的文明的一种潜在反映，是对身体遭到束缚的潜在反映。人们既无法逃脱自己的身体，也不能在他们无法残害身体的情况下对其大唱赞歌。法西斯主义者的“悲剧”世界观*，就是在血腥的婚礼之前所举行的意识形态晚会。那些最先颂扬身体的人，不论是体操健将，还是侦察兵，往往都是一些最贴近屠杀的人，就像热爱自然的人与狩猎最为亲密一样。他们把身体看成是一架活动的机器，看成是它的各个环节，看成是垫在骨骼间的每块肌肉。他们在使用身体及其各个部分的时候，仿佛这些部分已经从身体上被卸下了一样。犹太人就有个传统，他们喜欢用脚的大小来测量人的身高，这只是因为，他们也喜欢采用这样的方式来测量尸体的长度，以便定做合适的棺材。这就是操纵身体的人最愿意做的事情。他们总是趁别人不注意的时候，用棺材匠的眼光来打量别

* 这里指的是一些民主社会主义作家在20世纪30年代初对尼采的庸俗理解和接受。——译者注

人。当他们说出测量结果的时候，他们也就把自己的秘密泄露了出来：他们把人们说成是高的、矮的、胖的、重的，如此等等。他们对疾病很感兴趣，在吃饭的时候，他们就已经把他们吃的东西看成是死的了，当然，人们总是用关心健康这样的说法，来片面地使他们的兴趣合理化。语言也经常跟随他们一同发展。散步变成了运动，食物变成了卡路里(Kalorien)，这就好像生机勃勃的森林在英语和法语里叫做木头一样。社会，连同它的死亡统计数字一起，把生命还原成了一个化学过程。

现代杀戮者把集中营施加于殉难者的身上，并没有出于什么理性的目的，集中营对囚犯的残酷蹂躏，表达了被禁忌的自然所求诸的反抗，然而，这种反抗不仅没有得到升华，反而受到了压抑。严丝合缝的恐怖是留给爱情的殉难者、假定的性罪犯以及那些放荡不羁的人的，因为性别就是无法还原的身体，是一个能够使他们长期陷入绝望的秘密。在自由的性活动中，杀人狂非常害怕失去自己已经不再拥有的直接性和原本的统一性。惟有死亡还站在那里，苟且地活着。杀人狂通过毁灭他周围的一切，把一切事物变成了同一个东西，因为他不得不在其自身中，将自己的同一性扼杀掉。对他来说，牺牲所表现的生命，就是消除隔离的生命；因此，生命必须被毁灭，宇宙也必须化作尘埃，变成一种抽象的力量。

十七、大众社会

对明星的崇拜具有一种固有的社会机制，它可以把各行各业比较突出的人士夷平到同一水平。明星不过是一套完整的模式，整个世界的服饰都可以围绕着这个模式被裁剪出来，有了这个模式，便会有对法律和经济公正的修剪，这样，富有创造性的最后一根线头也就会被剪断了。

附　录

另一方面，人的平均化和标准化是伴随着“领袖”人格中被提升了的个性而产生的，其中，领袖的人格又是与他所享有的权力相对应的，如果有人持有这样的看法，那么这个看法就是错误的，它本身就是一种意识形态。现代法西斯主义的老板们并不像他们自己无所不能的宣传机器那样是一个个超人，是无数公民的认同焦点。在现代大众心理学中，领袖并不像每个人无能为力的自我所具有的集体的和过分夸张的反射那样，扮演着父亲的形象，所谓的“领袖”，其实是与这些个人相对应的。

他们看上去像一些理发师、外省的演员或者是受人雇用的记者。很明显，他们所带来的一部分道德影响就是：虽然他们作为无权者，与其他人没有什么两样，但他们在其他人面前又是权力的充分体现，然而，他们本身不过是权力占据的某些真空罢了。他们是个性的崩溃所带来的结果；这里所发生的一切，就是崩溃的个性在他们中间获得了胜利，从某种意义上说，这也为他们的瓦解进行了补偿。在整个资产阶级时期，“领袖”总是表现出他原来的样子：领袖表演者。俾斯麦与希特勒在个性上的差别，无非是《沉思与回忆》(Gedanken und Erinnerungen)这篇散文与像《我的奋斗》(Mein Kampf)这样的满纸胡言之间的差别。所以说，抵抗法西斯主义的一个巨大贡献，就在于揭示出伪装的“领袖”形象其实一钱不值。卓别林的《大独裁者》通过表现犹太人居住区的理发师与独裁者之间的相似之处，触及到了问题的核心所在。

十八、矛　　盾

人们总是要求哲学家提供一种道德体系，它不仅包含着各种原理和结论，而且还可以利用无懈可击的逻辑和坚实可靠的效果来解决所有的

道德两难。通常说来，哲学家满足了人们的这种期望。即使他们无法确立一种实践的体系和非常完善的诡辩论，他们也从他们的理论观点中推导出服从权威的必要性。一般而言，他们能够提出各种逻辑前提和观点以及证据，用来佐证已经被公众实践表示认可的一整套价值。伊壁鸠鲁(Epikur)说过："神的荣耀总是通过你们传统的本土宗教而得到的。"[23]黑格尔也曾回应过这种说法。任何对自己的信仰犹豫不决的人，即使他能够更有力地把他的信仰融入到普遍原理之中，也会受到人们的质疑。如果思想并没有停留在单纯确认支配规则的层面上，那么，它就必然会比那些仅仅论证了既定事物的思想显得更有普遍性和权威性。倘若你认为现存的统治权力是非正义的，难道你想要用一种混乱的局面来替代权力吗？如果你想对单调乏味、一成不变的生活和进步进行批判，难道你想像中世纪那样，让我们晚上熬油秉烛，让我们的城市狼藉遍地吗？如果你不喜欢屠宰场，难道社会从今往后就要以吃生菜为生吗？不管这看起来有多么荒唐，我们的耳边还是会经常听到对这些问题的肯定回答。政治无政府主义、对现有艺术形式的文化反叛、激进的素食主义以及各种各样离经叛道的宗派和党派，都拥有一定数量的公众拥趸。当然，学说必须具有一般性、自明性、普遍性和必然性。要想打破"非此即彼"的原则，克服没有理论也可以有抽象原则和绝对有效性的误解，似乎是无法容忍的事情。

以下便是两个年轻人的讨论：

A：你不想当一名医生吗？

B：医生这个职业经常与死人打交道，这样会使他们变得更冷酷无情。此外，随着社会的不断制度化，对患者来说，医生还代表着权力机关及其等级秩序。他经常体现为控制生命和死亡的人。还可以成为大公司对抗消费者的代言人。如果它仅仅涉及到了销售汽车的话，那么问题还不算大，不过，如果它涉及到了生命财

产，或者是消费者损害了个别人的话，那么我就不大愿意介入这种情况了。家庭医生这门职业也许不太会有危险，不过，今天这门职业已经萧条了。

A: 难道你的意思是说，根本就不应该有医生，或者说让以前的江湖郎中重新回来就行了？

B: 我可没有这么说。我只是害怕自己当医生，尤其是负责整个大医院的门诊医师。不过，我也觉得有了医生和医院，总比把病人扔在那儿等死要好。我也不想当一名公诉人，因为我觉得抢劫犯和杀人犯的存在，要比把他们投入监狱的一套制度体系恶劣得多。法律终归是合理的。我可不是要反对理性，我只是希望把理性的形式搞得明确一些。

A: 我根本不同意你的说法。你本人就是医生和法官的受益者。所以你也有他们的罪过。即使你不想参加这份工作，也总会有人替你去做。你自身的存在也已经设定了你想要逃避的原则。

B: 我并不否认这一点，但是矛盾总是必然的。只要社会是客观构成的，就存在着矛盾。今天，分工变得越来越复杂了，恐怖也会在一定程度上产生，每个人都是有罪的。如果这种恐怖扩散开来，而且只有一小部分人意识到了这一点，那么，精神病院和监狱里也许就会变得更人道了，法院最终也有可能没有必要存在下去了。不过，这也不是我想当作家的理由。我们只是希望让我自己把我们今天所有人所陷入的恐怖状态解释得更清楚些罢了。

A: 不过，如果所有人都像你想的那样，谁也不想弄脏自己的手，那么就不再会有法官和医生了，这个世界也将会变得比今天还要可怕。

B: 我还没有考虑清楚；如果每个人都像我这样想，我倒是希望邪恶本身也像对付它的手段一样，可以统统消灭干净。人类还有其他的可能性呢。当然，我既不代表整个人类，我的思想也不能代表每个人的思想。我的所有行动都应该遵照普遍的公理去做，难道这一道德准则要受到怀疑吗？它忽视了历史教训了吗？为什么

我不想当一名医生，是因为本来就不应该有医生吗？实际上，有很多人既有当一名好医生的能力，也有这样的机会。如果他们这样做，是因为他们看到了今天职业上的道德局限，那么，我会非常钦佩他们。也许，他们甚至在极力避免我向你说的那种邪恶，或者说，他们走向了另一个极端，他们瞧不起自己的职业技能和道德，反而使邪恶得到了扩张。根据我所想象的个人经验，我理解自身处境的时候所产生的恐惧和意志，似乎可以证明我拥有了医生的职业，即使我没有为任何人提供直接的帮助。

A：不过，如果你知道，你通过医学研究，可以挽救一个爱戴你的人的生命，那么，你会不会进行这项研究呢？特别是当你知道，如果得不到你的帮助，这个人就会死掉的时候。

B：也许吧，不过你也应该承认，你总是喜欢在争论要达成最终结论的时候，举出这样的荒唐例子来，而我却总是显得很没有经验，顽固执拗而又充满矛盾，始终停留在常识的范围里。

这样的讨论总是在某些人那里经常重复着，这些人既不想放弃自己的思考权利，又不想直接卷入到很实际的事务中去。他们似乎也总会发现反面的逻辑和合理性。如果你反对活体解剖，那么，你就不能再呼吸了，因为一个芽孢杆菌就会要了你的命。逻辑总是为进步和反动服务的，或者在根本上是为现实服务的。然而，在这个完全为现实服务的教育时代里，这样的讨论却越来越少了，如果有点儿神经质的B不想变得很健康的话，他就该需要一些超人的力量了。

十九、宿　　命

当人到了40岁或50岁的时候，他们就会发现一种非常奇怪的变化。他们发觉，大多数同他们一起长大而且还保持联系的人，习惯和

意识都有障碍。有的人甩手不干了，生意也破了产；有的人拆散了他的婚姻，尽管错误并不在妻子一方；而其他人则有可能去干盗用钱财的勾当。即使是那些在行为上没有过于明显变化的人，也仍旧露出了退化的征象。与他们交谈总会有一种浅薄的、贫乏的和自吹自擂的感觉。在此之前，老人们还会在其他人身上找到些精神上的激励，而现在，他们则发觉自己是仅剩下的关注现实者。

开始的时候，他还把自己同伴的这种变化看成是一次令人不快的命运拨弄。然而，正是他们让自己变得越来越糟糕了。也许，这种变化与他们特殊的一代和外部的命运有关。到了最后，他们发现自己也有同样的体验了，只不过有所不同而已：即年轻人和成年人之间发生了冲突。他始终以为，是什么人出了什么毛病，不管是他的老师、叔叔、婶婶或者是父母的朋友，还是后来学业上的大学教授或培训教练，等等。他感觉到，这些人要么表现出了滑稽可笑的性格，要么就处在沉重的、失望的和毫无意义的处境之中。

当时，他们并没有过多地考虑这些，仅仅把成年人的衰败看成是一件很自然的事实。现在，这种事实已经得到了证实：在既定条件下，那些还仍然保留着技术和知识方面的个人技艺的人，只能不断延续他们的生活，并最终成为克汀病(Kretinismus)的患者，甚至连那些很有国际名声的人也不例外。那些违背了自己的年轻时的愿望而屈尊于这个世界的人，最终似乎遭到了未老先衰的惩罚。

附　录

今天，个性的崩溃不仅可以帮助我们理解它的范畴具有一种历史特性，还可能使我们对它的积极意义提出质疑。个人所经验到的不公，就是竞争时代中他的根本生存原则。这种原则不仅适用于个人的社会职能及其特殊的社会利益，而且还适用于个性的内在构成。人类解放就是个性的解放，但它同时又是能够给人类带来解放的社会机制的结果。个人之间的相互独立和互不相容，使人们形成了反抗整个非理性

世界盲目的压制力量的结晶。不过，从历史的角度来看，这种反抗力量也只能通过相互独立和互不相容的个人所产生的盲目性和非理性才有可能形成。反过来说，如果个性都能够永恒存在下去，那么所有事物都会与整体产生对立。个人的基本个性包括两个部分，一是能够逃离统治体系并能够幸存下来的要素，一是统治体系残害它的成员时所留下的伤痕。统治体系的基本原则总是以一种极其夸张的形式在这些特性之间不断重复着：对财富的贪婪以及在想象的疾病中毫无反思能力的自我持存。正因为个人利用了这些特性，在竭力反抗自然和社会的强制作用的同时，试图确证自身，所以他们自身也必然会带有强制的特征。在其根深蒂固的本质中，个人竭力抗拒的力量，正是他试图逃避的力量。这样，逃避变成了毫无希望的幻想。莫里哀的喜剧和杜米埃(Daumier)的漫画，都突出强调了对个性的诅咒；然而，那些要废除个性的国家社会主义者却轻松地发展了这种诅咒，并且把斯皮茨韦格(Spitzweg)命名为他们的经典画家。

心狠手辣的个人所代表的是与心狠手辣的社会更有联系的人，当然这并不是在绝对意义上说的。他记录了所有这些事情中的可耻：集体对个人的迫害，没有个体所带来的恶果。今天，生性暴躁的药剂师、热情洋溢的玫瑰园丁以及刚刚落马的政治废物，所有这些人的直系后代，正是那些既脱离现实、又唯命是从的人。

二十、哲学与分工

我们不难看出科学在社会分工中的地位。科学的任务就是要尽可能地去积累大量的事实以及它们之间的作用关系，但必须做到井然有序。也就是说，应当使所有工业都能迅速找到它所需要的各种各样的特殊知识商品。此外，所有这些也已经根据具体工业门类的需求而做好了调集。

历史著作也应该提供物质财富。尽管我们不能在工业中直接找到它们的使用价值，但我们可以在行政管理中间接地应用它们。就像马基雅维里曾经为君主和共和国著书立说一样，在今天，历史著作也可以用来为经济和政治委员效劳。当然，今天的历史形式已经变成了一种阻碍，人们根据像操纵商品价格和大众情绪这样的既定行政任务，来编排历史材料。这样，不管是行政机构和工业财团，还是工会和政党，都成了既得利益者。

官方哲学履行着科学的上述功能。人们总是期望哲学作为一种精神上的泰勒主义(Taylorismus)，帮助改进生产方法，使知识储备合理化，防止智力资源的浪费，等等。这样，哲学也像化学和细菌学那样，被纳入了分工之中。如果说，某些世俗大学还能容忍对中世纪崇拜上帝的召唤，以及对永恒本质的沉思等这些哲学中的残渣余孽的话，这明显是因为它们都是反动的。再说，能够不知疲倦地研究柏拉图和笛卡儿等这些早已过时的思想的哲学家已经少得可怜了。在有些地方，某些感觉主义的老一辈倡导者或者是功成名就的人格主义学家还在继续加入他们的阵营。不过，在他们身上，那些可以在科学土地上繁茂生长的辩证法野草却被连根拔掉了。

然而，哲学与管理哲学的人不同，只要是思想没有屈从于现有的分工体系，只要它还没有让哲学对自己发号施令，哲学就会表现出一定的思想。可是，现状不仅通过体力和物质利益来逼迫人们，而且也通过压倒一切的推断来逼迫人们。哲学不是综合，也不是基础科学或主导科学，而是抗拒推断的努力，是追求思想自由和现实自由的决心。

在支配之下发展起来的分工，绝对不会在此过程中被忽视掉。哲学从中仅仅发现了无法逃避的谎言。由于它拒绝了最高势力的诱惑，所以它在社会机制的每个角落都追随着最高势力，这种社会机制既不是用先验手段所能攻克的，也不是可以重新加以控制的，它只需掌握分工本来的样子，祛除分工所产生的魔力。在各个大学、教会和报社这样的知识中心，如果受到工业资助的管理人员要求哲学表明它的原

则就是不懈探索的前提，那么，哲学也就陷入了死也解不开的两难处境之中。哲学很清楚，根本就不存在行之有效的抽象的规范和目标，可以用来替代现实的规范和目标。哲学推理现实的自由正在于：哲学未经进一步的思考，就接受了资产阶级的理想。尽管这些资产阶级理想不是被扭曲，就是早已被现状的代言人宣布出来了；尽管它们很有可能受到了操纵，但它们还是可以被看作是现存制度的客观意义，无论是技术层面上的客观意义，还是文化层面上的客观意义。哲学坚信，分工的存在是可以造福于人类的，进步也可以带来自由。正因如此，它也非常容易与两者发生冲突。哲学在与受时间条件限制的各种现象继续保持亲密关系的同时，却为信仰和现实之间的矛盾提供了一个说法。它并不像报纸那样，既可以对大规模的屠杀起到很大的作用，也可以对谋杀几个心理有残疾的避难者产生影响。它不怎么关心与法西斯主义有染的政治家们的阴谋。对哲学来说，电影工业的煽情海报并不比充满亲情的葬礼公告好多少。哲学并没有太大的胃口。因此，它既同情现状，又对现状敬而远之。它所表达的是对象，而非对象的意志。它是一种矛盾的声音，否则，除了胜利的喧闹以外人们什么都听不到。

二十一、思　想

如果有人说，理论的真实性和有效性是一码事，那么这种说法显然是无稽之谈。不过，有些人却持有相反的意见，他们认为，理论没有必要运用到思想中去，理论应该把思想完全抛弃掉。他们误解了每一种类似于最后坦言、命令与禁忌意义上的陈述。他们像拜倒在神的面前一样，对这种观念顶礼膜拜，或者，他们把这种观念当成一种偶像来加以攻击。在这些偶像面前，他们失去了自由。不过，最真实的情况是，人自身竟然从中扮演了一个能动主体的角色。人们也许会遇到本

来就很真实的命题，但人们只能在进行思考的过程中，或者在进行反复思考之后，才能发现这些命题的真实之处。

如今，这种类型的拜物教得到了淋漓尽致的表现。人们对思想承担起了责任，认为思想根本就是实践。不管是想发号施令的语词，还是用来检验误差概率的具有尝试性和实验性的语词，都被看成是无法忍受的东西。原因在于，它们都不完善；掌握语词，正是这种思想的特点，而且正是那些值得为之献身的思想的特点。这样，真理即是全体的命题[24]就变成了它的对立面：即在任何情况下，真理都不过是作为一个部分而存在的。在上个世纪，知识分子并没有游手好闲，无所事事，他们为刽子手找到的最值得同情的藉口，恰恰就是：他们为之献身的思想都是错误的。

二十二、人与动物

在欧洲历史中，人的观念是通过与动物的区别而表达出来的。人们用非理性的动物来证明人的尊严。古代犹太人、斯多亚学派、教会中的神甫以及从中世纪到现代的许多资产阶级思想的前辈们，都一致坚持认为这样一种对立是存在的，不过，西方人类学却很少持有这样的观念。今天，人们还仍然接受了这种对立。行为主义者只是在表面上把它忘掉了。在令人作呕的生理实验室中，他们对那些毫无抵抗力的动物进行了实验，然后把得出来的公式和结果一股脑儿地用在了人类身上，这一事实表明，他们反而很巧妙地强化了这种对立。其实，他们从支离破碎的动物尸体上所得到的结论，并不适用于能跑能跳的动物，相反，这些结论倒更适用于今天的人。这说明，正因为他残害了动物，所以在所有生命中，只有他和他自己才会自愿像专家们那样，通过理解如何利用牺牲品正在抽搐的四肢，来机械、盲目和自发地这样做。解剖台前的教授把这种抽搐科学地称作反射，而祭坛边的占卜者则称之

为众神施恩的征象。只有人类才有冷酷无情的理性，而人类用于得出血淋淋结论的动物，却只知道存在一种非理性的恐怖，知道当它要被宰杀的时候，应该撒腿就跑。

缺乏理性，也就无法言说。而占有了理性，则支配着一目了然的历史，同时也充满着能言善辩的腔调。整个世界都见证了人类的荣耀。不管是战争时期还是和平时期，不管是角斗场还是屠宰场，从原始部落第一次有计划地将猛犸慢慢地勒死，到我们今天对动物界没完没了的掠夺，所有这些时期，没有理性的动物都不断遭遇到了理性。这种看得见的过程掩盖了看不见的刽子手：遮盖了没有理性的存在，也就是遮盖了动物自身的生存。只有动物的生存问题才是心理学的真正主题，因为只有动物的生命符合心理活动的规律。凡是用心理学来解释人类的地方，人类就已经陷入混乱状态了。凡是借助心理学来更好地理解人类行为的地方，本来就已经很罕见的人类之间的亲密关系，其范围就会变得更加狭窄，人在其中甚至被还原成了物。想用心理学去理解他人，多少会显得有些放肆；想用心理学去解释自己的动机，则纯粹是假作多情。然而，动物心理学在陷阱和迷宫的游戏中，却没有认清它的真正目的，忘记了只有动物才是它的研究对象，忘记了对灵魂进行检讨和认识。就连亚里士多德也曾经认为动物有灵魂，尽管这种灵魂还比较低级；亚里士多德并没有过多地注意到动物的实际生存状况，而是把大量精力花在了研究动物的身体和器官，动物的运动和生殖方式等问题上。

动物世界是很具体的。它们没有任何语言可以用来把握现象活动中同一的东西，用来在变化的实物中区别出同样的物种，以及在变化的情境中区别出同样的事物。即使动物不缺乏认知的可能性，但它们的认知非常有限，只能是那些已经被完全确定下来的事物。在事物的流变中，不存在任何可以被标识为恒久不变的东西。因为动物不知道过去，也不了解未来。动物虽然能听懂自己的名字，却从来没有自我；动物既是封闭的，同时又是完全敞开的。动物没有任何观念，所以很

难超越每时每刻所产生的新的约束作用。没有舒适感，并不保证动物就能够消除恐惧感；意识不到幸福也不能保证它们就可以减轻痛苦和伤痛。如果把死亡赋予生命，幸福就会变成物质，这样，也就必然会产生清晰的记忆、稳定的认识、宗教的或哲学的观念，简言之，就是概念。幸福的动物是有的，但它们的幸福是多么的短暂啊！动物的生活始终是枯燥和艰辛的，并不会因为思维的舒缓作用而获得宽慰。要想脱离这种空洞乏味的生存状态，就需要具有抵抗力，而关键是语言。即使是那些最强壮的动物也终究是脆弱的。叔本华就把生活说成是在痛苦与无聊之间、在每时每刻被抑制的冲动与无休止的激情之间的无穷无尽的摆动，这种说法也适用于动物，因为动物很难用认识来控制自己的命运。人类各种各样的情感和需求，精神的基本因素，都是扎根在动物的灵魂之中的，然而，动物并不能产生控制作用，只有理性的组织力量才能提供这种作用。最美好的时光在忙忙碌碌中穿梭而去，犹如梦境，而动物是根本不可能把梦境同现实区分开来的。动物既不会从游戏活动转向严肃活动，也不了解从噩梦过渡到现实的苏醒所带来的快乐。

人受到惩罚而变成动物，是各个民族童话不断重复的母题。如果一个人被投入到动物的体内，就意味着他有罪。对所有人，甚至对孩子们来说，这样的变形既是一目了然的，也是最熟悉不过的事情。在最早的文化中，那些相信灵魂转世的人都把投胎在动物身上看作是一种可怕的惩罚和痛苦。动物总是一声不吭，面目狰狞，这正好说明这一转换过程中的人也同样是极其可怕的。每一种动物都可以使人联想到远古时期所发生的某些深重灾难。童话故事就暴露了人们的这种担心。不过，童话王子却把理性保留了下来，所以到了童话王子终于拨云见日的时候，就可以把他的困苦表达出来，童话仙子也就可以把他解救出来。动物则不然，命中注定它们不可能拥有理性，所以它们只能永远留存在它们的形式之中。除非那些曾经做过动物的人，找到一种破除咒语的办法，并最终成功化解了永恒性的铁石心肠。

然而，对理性存在来说，对非理性生物的关爱却是一件无足轻重的事情。西方文明把这个任务留给了女人。效率是构成西方文明的基础，而女人在这个方面却没有什么作为。相反，男人则必须走出家门，融入了一个充满敌意的世界，不断斗争，不断进取。女人没有自己的权利，不是一个主体。除了去照看那些从事生产的人，她们什么也生产不出来；当家庭经济还是自给自足的时候，她们不过是一个慢慢消逝的时代的一种生动的纪念碑。男人施加在女人身上的分工，使女人一钱不值。女人变成了生物机能和自然图像的具体体现，成为了名声的奴隶，而后者恰恰构成了西方文明的主题。千百年来，男人们总是梦想去获得对自然的绝对占有权，把整个宇宙变成一个大猎场。正因为如此，男人的这种观念最适合于男权社会。这就是男人们竭力鼓吹的理性的意义。女人变得越来越弱小了。在男女之间，始终存在着一种不可克服的差异，这种差异是由自然决定的，是男权社会中最卑鄙可耻的差异。当征服自然成为真正的目的时，生物的低贱性就变成了一种醒目的印记，自然赋予生物的脆弱性也变成了引起侵犯行动的关键因素。在整个历史过程中，教会从来没有错过这样的机会，他们对诸如奴隶制、十字军和惨绝人寰的集体屠杀等公共制度施加了强有力的影响，尽管他们嘴里说着“万福玛利亚”(Ave Maria)，但实际上却拥护着柏拉图对女人的评价。饱受苦难的圣母形象不过是母权制留下的最后一丝痕迹。这样的形象当然是需要救赎的。可是，教会在这种形象的帮助下认可了妇女的低级地位。教会真正的后继者是德·迈斯特(de Maistre)。他曾经呐喊：“在基督教国家中，我们只要在一定程度上削弱神圣律法的影响，承认女人的自由，就会看到本来意义上的自由、高贵和活力很快堕落成十足的厚颜无耻。女人将会成为一股能够带来普遍衰败的致命的力量，不久以后，这种衰败就会扩散到国家的各个要害部门。这样，整个国家就会长出疽疮，慢慢地腐烂掉，到处充斥着丑行和恐怖。”[25]当勾结在一起的封建骗子们发现自己遭到威胁的时候，就利用巫术去吓唬大众，用巫术来欢庆和确认男性社会打败史前时期的

母系阶段和模仿阶段的胜利。宗教裁判所的火刑就是教会异教徒点燃的篝火，它不仅是自然在自我持存的理性形式中获得的胜利，也是对征服自然这种荣耀的庆祝。

资产阶级从女人的贞节和礼节那里得到了好处，贞节和礼节是母权制反抗留下的防御机制。女人本身只有代表所有被利用的自然，才能在男权世界获得一席之地，然而，她却始终是支离破碎的。在女人自发产生的逆来顺受之中，赤诚的奉献替代了失败，高贵的灵魂替代了绝望，漂亮的胸脯替代了被强暴的心灵，在她的身上，始终反映着她的征服者凯旋得胜的荣耀。同样，自然也从积极活动中完全脱离了出来，被抛入到严丝合缝的圈子里去，自然只有以此为代价，才能在造物主那里赢得自己的尊严。艺术、习俗以及崇高的爱情，都不过是自然转化成为自己的对立面的标志。正是通过这些标志，自然获得了语言；正是从这种扭曲过程中，产生了自然的本质。美是一条蛇，露出了曾经滋生痛苦的伤口。然而，在男人倾慕于美的背后，总是暗藏着下流的笑声、尖刻的嘲弄和粗野淫秽的语言，强者之所以会对弱者抱有这样的态度，是因为他们竭力不让自己成为惧怕无能、死亡和自然的牺牲品。早先，如果说支离破碎的自然能够把自己的许多忧愁寄托于那些欢蹦乱跳和系着帽铃的小丑，那么，一旦这些身材短小的宫廷小丑不再为国王效劳的时候，人们就找到了女人，把她们变成所有美的事物的看护者。现代的女性清教徒们，则迫不及待地接受了这样的角色。她们与现状完全融为一体，与家庭化的自然，而不是外部野性自然完全融为一体。罗马女奴原来的那种热情奔放、载歌载舞的形象逐渐消失了，到了最后，伯明翰的女人操起了弹钢琴、做缝纫以及类似的行当，直到原来残存下来的放荡举止也都被推崇为父权文明的标志为止。在铺天盖地的广告宣传下，原来从艺妓那里传下来的口红和香粉，被当成了护肤品；浴衣也成了一件卫生用品。所有一切都被保留下来了。只有在男权社会经过严密组织的制度下，这一切才有可能出现，并且为爱情贴上商标。在德国，卷入其中的女人，完全可以通过乱交(就像她们曾经通过

端庄的举止一样)，来表明她们对权力的服从；通过混乱不堪的性放纵，来表明她们对理性法则的严格尊崇。

泼妇就是资产阶级在尊重妇女的过程中残存下来的遗迹，今天，她终于向社会发起了进攻。她总是在自己的家里唠叨个不停，并借此向自远古以来就强加在她这个性别身上的不幸进行报复。如果她没有得到足够的尊重，这个脾气暴躁的老女人就会在大街上骂个不休，如果哪个没心没肺的人没有站起来表示敬意，她就会敲掉他的帽子。无论如何，男人都应该点一下头，这是这个老女人常有的政治需要，不管是因为她回忆起了祭祀酒神的时代，还是因为她在无法抑制的愤怒中非得打败男人和男人的组织不可。在集体屠杀中，女人所表现出来的嗜血的欲望远远超过了男人。那些表面上把自己装扮成复仇女神，实际上却已经变得服服帖帖的女人们终于幸存了下来，尽管我们的统治者还在忙于塑造两性的身体，使这些身体训练有素，和谐统一，并借此消除自然残缺不全的形象，然而，就在这个时候，女人还是显露出了自然残缺不全的样子。在这样一种大众生产的背景下，复仇女神的叫骂叱责，至少还保留了她自己的某些独特之处，因此，这种叫骂叱责逐渐变成了人性的标志，她的丑陋面孔也变成了精神的标志。如果说在过去几百年，少女的顺从是以忧郁的表情和深情的奉献等形式表达出来的，是一种自然的异化形象，是一个审美的文化产物，那么，复仇女神则最终发现了新的女性职业。她像一条鬣狗一样，匆忙地追逐着文化目标。她总是把贪婪的目光盯在名誉和公众焦点上，然而她对男性文化的感觉却不怎么样，她总要落个失败的下场，给自己再添一份心伤，不过，在男人的世界里，她却总是想着要避免跌跌撞撞，避免表露出她无家可归的形象。孤独的女人经常把科学和巫术的大杂烩当作自己的避难所，经常到枢密院的理想人物和北欧预言家的怪念头中去寻找安慰。她发觉自己已经跌入了灾难。这样，女性反抗男权社会精神的最后一丝痕迹，也被各种不起眼的小团体、宗教教派和业余爱好小组给吞噬掉了。她们在社会劳动的肆意侵犯中找到了发泄的渠道，在慈善团体和基督教

科学派的丑陋恶行中找到了神智学的谈资。在这片不毛之地里，她们之所以表露出了对其他生物的同情，与其说是因为社会不许残害动物，还不如说是因为她们对新佛教和哈巴狗产生了兴趣，在今天，哈巴狗那张布满皱褶的脸，就像是一幅古老的绘画一样，令她们回想起了被进步的脚步碾过了的宫廷小丑。同样，这张小鼻子小眼的狗脸，也像突然隆起的驼峰一样，勾勒出了自然残破不全的轮廓。另一方面，大众工业和大众文化也已经学会了如何采用科学方法来制造身体，无论是纯种的动物还是纯种的人。失去个性的大众也不得不言听计从，逐渐忘记了他们所经历和促成的转变，他们不再需要这种具有象征性意义的外表了。有时候，我们在报纸的第二和第三版上会看到各种小道消息，在头版上也会看到有关一个人名声的各种令人震惊的事实，除此之外，还会有一些马戏团起火和大型动物被毒死的标题新闻。这些动物再次勾起了我们的回忆，那些中世纪宫廷小丑曾经扮演过的动物，在饱受折磨之后便销声匿迹了，就像在钢筋混凝土的时代里，资本的主人如果没有采取有效的防火措施，也会丢失自己的资本一样。高大的长颈鹿和善良的大象"十分珍奇"，然而在今天，甚至那些最聪明伶俐的孩子都感觉不到它们的消失。在非洲，在地球的最后一个角落，即使为保护日渐缩小的动物种群而付出的努力最终是徒劳的，也还是避免了这片土地沦落成为最近一场战争的投弹区。然而，这些动物还是被彻底灭绝了。在这个理性的地球上，已经不再需要审美的反思了。非妖魔化成为了人类的一个典型特征。支配不再需要神秘的图像了；它只要以大规模工业为基础，就可以生产出这些图像，并把它们作为赢得大众的更可靠的手段。

这样，变形就成了艺术作品的本质特征，残缺不全也成了女性美的另一种光彩，美就是被征服了的自然用来识别自身的伤口，而变形则被法西斯主义所采纳，但不仅仅被当作是一种表象，它还直接得到了那些备受谴责的人的应用。在这个社会里，统治已经不再像在艺术当中那样拥有通过矛盾来表现自身的领域了，也不再用复制来表现歪曲。而

这样的表现不仅是美，同时也是思想、精神和语言本身。今天，语言算计、描绘、暴露和煽动着谋杀；却什么也没有表达出来。文化工业也像科学一样，在各种事实中寻找着严格的标准。电影明星变成了专家；他们的表演也变成了自然行为的礼节和得体反应的指南。导演和撰稿人为恰当得体的行为创建了一整套模式。文化工业的精密产品也把变形当成一种纯粹的误差、偶然以及主观和自然方面不健康的东西抛在了一边。偏差只能在实践的意义上允许存在，而且还必须被纳入到理性的领域内。然后，它才获得宽恕。因此，既然自然本身就反映着统治，那么，悲剧和喜剧也就没有容身之地了。统治者极力渲染严峻的局势，似乎还有许多敌人需要被打败，他们极力营造幽默的气氛，似乎在他们眼前还有许多绝望需要被化解。精神的快乐总是与具有代表性的苦难联系在一起的，而他们本身却在玩赏着赤裸裸的恐怖。崇高的爱情总是使自己附着于恃强凌弱的现象，把自己等同于女性美；而统治者直接依附的则是强力。时下通行的社会偶像，就是一张既有智慧又显高贵的雄性的脸。而女人的生存则靠的是劳动，生儿育女，或者是用自己的魅力为自己的配偶争得名誉。她不能依靠自己的魔力超过男人；倾慕会损害自尊。这个世界连同这个世界的目的，都需要一个完整的男人。任何人都不能跳出这个范围去追求另一种理想。另一方面，在公众的眼里，自然却像是躺在大兵怀里的婊子一样，既被抛出了现实生活，又属于很低的层次。只有在权力意识到其本身就是权力的时候，感情才许保留下来。这样，男人也开始像女人那样，屈服于那些冷酷、阴森和倔强的人，用女人的眼光去凝视他的主人。在法西斯主义集团以及它的别动队和集中营里，每个人都从幼小的时代开始，过上独自一人的禁闭生活。从此以后，便埋下了同性恋的种子。只有动物还应当表现出一副高贵的样子。过于臃肿的脸庞，对从自然中降生、从自然中堕落的那段令人尴尬的回忆，变成了一种不可抗拒的冲动，使自己沉浸在为所欲为的屠杀之中。反犹主义的漫画家们始终了解这一点，而歌德对猿人的反感也可以证明他的人性论的局限。假如

工业巨头和法西斯领袖想要些宠物围着他们转的话，那么他们就不会选择小猎犬，而会选择一些丹麦大狼狗和小狮子。在他们煽起恐怖气氛的时候，这些动物完全可以成为权力的佐料。凶残的法西斯主义巨人，竟然对自然不屑一顾，把动物仅仅看成是一种残害人类的手段。尼采对叔本华和伏尔泰的不公正批判，完全适用于他们："他们知道如何把对某些人与物的仇恨伪装成对动物的怜悯。"[26]法西斯主义对动物、自然和孩子们所表现出来的强烈兴趣，深藏在迫害的欲望之中。他不经意地摸一摸孩子们的头，摸一摸动物的脊背，这说明：那只手具有毁灭力量。在处死一个人之前，他肯定会亲热地抚摸另一个人，但究竟怎样选择，却与受害者的罪过毫不相关。这种抚摸，恰恰说明在权力面前人人都是平等的，没有人拥有自己的权利。对统治者的血腥目的来说，生物不过是一种物质。这样，领袖就可以把无辜的人当作自己的工具，不管他有没有价值，也不管有没有确切的理由，就把他们拘捕起来，斩尽杀绝。自然仅仅是一个垃圾堆。只有那些狡猾的权力才会八面玲珑，幸免于难。于是，这种权力再次完全变成了自然；同样，现代工业社会的整个精密机制也不过是被搞得支离破碎的自然而已。如今，已经不再存在任何可以表现这种矛盾的媒介了。在这个顽固强硬的世界里，一切艺术、思想和否定性因素都已销声匿迹，任何矛盾也都已荡然无存。人们不仅彼此完全疏离开来，同时也远离了自然，因此，他们所有人都只知道他们自己的要求和伤害。每个人都已经变成了一个要素，这种要素可能是某种实践的主体或客体，也可能是不值一提的东西。

在这个摆脱了幻想的世界上，人们丧失了反思能力，再次变成了最聪明的动物，并忙着去奴役宇宙间的其他事物(他们始终认为这些事物是不可分解的)，他们不再把对动物的尊敬看成是感情上的，而是把它看成是对进步的背叛。根据新近出现的反动传统，戈林把动物保护与种族仇恨联系了起来，把德国路德宗对杀人取乐的喜好与贵族狩猎的高贵仪态联系了起来。两条截然对立的阵线被明确地界分开来；谁要是

反对赫斯特(William Randolph Hearst)* 和戈林，谁就同巴甫洛夫(Pawlow)和进行活体解剖的人站在了一起。谁要是犹豫不决，谁就是两个阵营共同攻击的对象。他不仅应该听从理性的安排，而且还一定要作出选择。如果想要改变这个世界，就绝不能陷入小团体的泥潭中不能自拔，而不管算命先生从中打出了什么政治宗派主义、空想主义和无政府主义的旗号。正因为知识分子从来就没有想到过要依附于某种行之有效的历史力量，也从来没有趋附于工业社会所趋向的哪个极端，所以，他最终丧失了其本质，他的思想也不可能具有牢固的基础。只有现实的，才能是合理的。这就是进步留下的遗产：谁要是躲在一边，谁就得不到丝毫的帮助。任何事物都似乎要仰仗社会，就连那些最精确的思想也必须紧紧维系着占据支配地位的社会取向，否则，它就会堕落成一种古怪的念头。要想形成这样的认识，就必须把现实中的所有势力全都联系起来，并从根本上把人类社会理解成一个大规模的团体。倘若这样的声音不符合某个社会部门的要求，就会使其全体成员产生无法控制的愤怒。然而，值得注意的是，即使人们已经变得支离破碎，但还是要发出另一种声音，也就是说，一定要把自然从国家主义和民俗学者的谎言中解放出来。当人们掠过刺耳的嚎叫，听到了这种声音，哪怕只是转瞬之间听到这种声音的时候，就会产生一种惊栗的震颤，这种声音在每个动物的内心中，甚至在其自身已经被理性化了的破碎心灵中发出了回响。尽管这种声音所揭示出来的方向是既是现实的又是盲目的。自然本身既不像古人所说的那样是善良的，也不像晚期浪漫派以为的那样是高贵的。既然它已经变成了一种模式和目的，它就必然会是反精神，是谎言和兽性。只有当人们认识了自然的真实面目以后，自然才能成为生存对和平的渴望，成为这样一种意识：即它从一开始就激励着人们，毫不动摇地与领袖和他的集团展开一场较量。统治行为及其无法逃避的抉择，并不会受到与它同流合污的自然的威胁，只有当

* 赫斯特，美国最大的报业康采恩的创始人。——译者注

人们重新回忆起自然的时候，它们才会受到自然的威胁。

二十三、宣　传

利用宣传手段来改变世界，这样做该有多么荒唐啊！ 宣传把语言变成了一副工具，一种手段和一台机器。 当人们处于社会不公之中的时候，宣传便开动机器，让人们不停地运转，以此来稳定人们的信念。宣传总是指望人们对他们有所指望。 实际上，所有人也都很了解，通过这个工具，他们自己也会变成工具，这和在工厂里是一样的。 当他们听从宣传的时候，他们就会感到内心里生起一股愤怒，这是一种反对束缚的古老的愤怒，它强化了人们的预感，即宣传所指引的道路是彻底错误的。 宣传操纵着人们；当它嘴里叫着自由的时候，却与自己发生了矛盾。 欺骗和宣传形影不离。 领袖和他的走狗们通过宣传建立起一个共同体，实际上就是一个谎言的共同体，尽管内容本身可能是正确的。 真理本身变成了一种宣传工具，目的是要赢得支持，从它的言谈举止中就可以看出它已经歪曲了真理。 这就是真正的反抗并没有搞懂宣传的原因。 宣传是与人类为敌的。 它所鼓吹的政治应当依赖共识的基本方针只不过是一种空洞的托词罢了。

在一个为过多的危险设置明确界限的社会里，每个人都会对他人的建议产生怀疑。 社会应该提高警惕，对这样的威胁加以限制。 首先，我们应该对商业广告(任何生意都不是白送的)有所警觉，而且随时随地都要有这样的警觉，特别要警惕现代的经济利益和政治利益相互串通一气。 叫卖的声音越大，产品的质量就越差。 大众汽车所倚赖的公众与劳斯莱斯是有区别的。 生产者和消费者的利益也不可能相互投合，即使前者提供的是货真价实的东西。 如果说宣传必须得消除理论与其听众的特殊利益之间的分歧，那么随心所欲的宣传就会带来混乱的局面。在德国，那些已经失败的工人领袖，甚至连自身行动的真理也被法西斯

主义者剥夺掉了，后者通过以眼还眼、以牙还牙的办法，瓦解了他们之间的团结。倘若知识分子被关进了集中营，并被折磨致死，那么外面的工人就不会更糟了。对法西斯主义来说，奥西埃茨基(Carl von Ossietzky)* 与无产阶级的意义是不同的，然而两者却同样遭到了背叛。

这并不是对地狱般的现实的揭露，而是一种虚假的挑战，它似乎真的要砸烂这个不可信赖的现实。今天，如果所有人都能够做到言负其责的话，那么我们既无法把这个责任托付给"大众"，也无法托付给那些(软弱无能的)个人，这种责任只能被托付在一个假想的证人身上，而且我们还生怕他与我们一同消亡。

注 释：

[1] 保罗·多伊森(Paul Deussen)：Sechzig Upanishad's des Veda，Leipzig，1905，第524页。

[2] 《马太福音》，第2章，第17—19节。

[3] 特别参见 Brihadaranyaka-Upanishad，3.5.1和4.4.22。多伊森：Sechzig Upanishad's des Veda，第436—437，479—480页。

[4] 多伊森：Sechzig Upanishad's des Veda，第436页。

[5] 《马可福音》，第1章，第6节。

[6] 黑格尔：《哲学史讲演录》，第2卷，《黑格尔全集》，第14卷，第159—160页。[译文参见贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》，第2卷，第142页，北京：商务印书馆1960年。——译者注]

[7] 黑格尔：《哲学史讲演录》，第2卷，《黑格尔全集》，第14卷，第168页。

[8] 参见多伊森：Sechzig Upanishad's des Veda，第373页。

[9] 迈耶尔(Eduard Meyer)：《基督教的起源》(Ursprung und Anfänge des Chritentums)，Stuttgart und Berlin，1921，第1卷，第90页。

[10] 《第欧根尼·拉尔修》，第4卷，第15页。

[11] 请参阅《政治学》(Politeia)，第372页。《政治学》(Politikos)，第267页及下两页；以及策勒(Eduard Zeller)：《希腊哲学》(Die Philosophie der Griechen，Leipzig)，1922，2.1，第325—326页。

[12] 参见多伊森：《吠陀体系》，1906，第63页及下两页。

[13] 赫尔曼·奥登伯格(Hermann Oldenberg)：《佛陀》(Buddha)，斯图加特 莱比锡，1914，第174—175页。

[14] 同上书，第386页。

[15] 同上书，第393—394页。

[16] 同上书，第184页及下两页，第424页及下两页。

[17] 请参阅马克思：《德意志意识形态》(Die deutsche Ideologie)，《马克思恩格斯全集》，第3卷，柏林，1969，第34—35页。

[18] 请参阅马克思恩格斯：《神圣家族》(Die Heilige Familie)，《马克思恩格斯全

---

* 奥西埃茨基(1888—1939)，德国和平主义者，新闻记者，因揭露德国秘密重整军备而遭到监禁，希特勒上台后，再度被捕，后死于狱中，1935年获诺贝尔和平奖。——译者注

集》，第2卷，柏林，1958，第85页，以及马克思：《黑格尔法哲学批判》(Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie)，《马克思恩格斯全集》，第1卷，柏林，1957，第385页。

[19] 请参阅本文的缩写本：《犯罪理论》(Theorie des Verbrechers)，《霍克海默全集》(Gesammelte Schriften)，第12卷，美茵河畔法兰克福，1985，第266页及下两页。

[20] 莱布尼茨：《单子论》(La Monadologie)，爱德曼(Erdmann)编，柏林，1840，第7节，第705页。

[21] 莱布尼茨：《单子论》，第51、52节，第709页。

[22] 请参阅盖洛瓦(Caillois)：《神话与人》(Le Mythe et L Homme)，巴黎，1938，第125页及下两页。

[23] 请参阅奈斯特勒(Wilhelm Nestle)编：《后苏格拉底学派》(Die Nachsokratiker)，耶拿，1923，第1卷，72，第195页。

[24] 请参阅黑格尔：《精神现象学》，《黑格尔全集》(纪念版)，第2卷，斯图加特，1927，第24页。

[25] Eclaircissement sur les Sacrifices. Euvres. Lyon. 1892，第5卷，第322—323页。

[26] 尼采：《快乐的科学》，《尼采全集》，第5卷，第133页。

人名对照表

Achilles	阿喀琉斯	Blangis	布朗基斯
Adler	阿德勒	Blum, Leon	布鲁姆
Adorno Gretel	阿道尔诺	Boop, Betty	布普
Adorno Theodor W.	阿道尔诺	Borchardt, Rodolf	博夏特
Ahlwardt	阿尔瓦德	Briffault, R	布里福特
Antinous	安提诺俄斯	Burckhardt, Jakob	布克哈特
Antisthnes	安底斯泰纳		
Apel, Paul	阿佩尔	Caillois, Roger	盖洛瓦
Apollo	阿波罗	Calvin, Johann	加尔文
Aquinas	阿奎那	Chamberlain, Neville	张伯伦
Araminthe	阿拉敏特	Chaplin, Charles	卓别林
Ariadne	阿里阿德涅	Charybdis	卡律布狄斯
Aristoteles	亚里士多德	Clairwil	克莱维尔
Auerbach	奥尔巴赫	Comte	孔德
		Coughlin, Charles Edward	库格林
Bacon Francis	培根		
Barth, Karl	巴特	d' Alembert	达朗贝
Baubo	包玻	Danaiden	达那斯姐妹
Baucis	博西斯	Dante, Alighieri	但丁
Baudelaire, Charles	波德莱尔	Daumier, Honore	杜米埃
Bauer, F C	鲍尔	Davis, Bette	戴维斯
Beethoven, Ludwig van	贝多芬	Decartes	笛卡儿
Belize	波丽兹	De Maistre	德·迈斯特
Belmor	贝尔莫	Demeter	得墨忒耳
Berard, Victor	比拉德	Demokrit	德谟克利特
Bergson, Henry	柏格森	Deussen	多伊森
Berkeley, George	贝克莱	Diogenes, Laertius	第欧根尼
Bernadette	伯纳得特	Döblin, Alfred	德布林
Bethge, Hans	贝特格	Dolmance	多尔曼斯
Biberkopf	贝伯科普夫	Doorac	杜拉克
Blammont	伯拉蒙	Dorotheus	多罗修斯

Dorval	多瓦尔
Dostojewski, Fjodor	陀斯妥耶夫斯基
Duehren, Eugen	杜伦
Durkheim, E.	涂尔干
Dysaules	狄索勒斯
Eckermann, Kurt	埃克曼
Engels, Friedrich	恩格斯
Eos	埃厄斯
Epikur	伊壁鸠鲁
Erdmann	爱德曼
Euripides	欧里庇德斯
Euripon	欧里蓬
Fallada, Hans	法拉达
Faust	浮士德
Feuerbach	费尔巴哈
Fichte	费希特
Flesch, Hans	弗莱施
Flourens, Pierre	弗鲁朗
Francavilla	弗兰卡斐拉
Freud	弗洛伊德
Garson, Greer	加尔森
Gasset, Ortegay	伽塞特
Gauguin, Paul	高更
Gaulle de, Charles	戴高乐
Gaumont	戈蒙
Gautama	乔答摩
George, Stephan	盖奥尔格
Gillespies	吉莱斯皮
Glotz, Gustave	格罗茨
Goebbels, Joseph	戈倍尔
Goering, Hermann	戈林
Goethe, Johann Wolfgang von	歌德
Goodman, Benny	古德曼
Goumont	古蒙
Grimm, Jocob	格林
Grimm, Wilhelm	格林
Gruendgens, Gustaf	格吕德根斯
Haller	哈勒
Hamlet	哈姆雷特
Hearst, William Randolph	赫斯特
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	黑格尔
Hegemann, Werner	黑格曼
Helios	赫利俄斯
Helmholz, Hermann	赫尔姆霍尔茨
Hemingway, Ernest	海明威
Henry, Annie	亨利
Herakles	赫拉克勒斯
Hitler, Adolf	希特勒
Hobbes	霍布斯
Hoelderlin	荷尔德林
Homer	荷马
Horkheimer, Max	霍克海默
Hubert, Henri	胡伯特
Hugenberg	胡根堡
Hugo, Victor	雨果
Hume, David	休谟
Husserl, Edmund	胡塞尔
Huxley, Aldous	赫胥黎
Hyperion	许珀里翁
Iros	伊罗斯
Japers, Karl	雅斯贝尔斯
Johannes der Taeufer	约翰
Juliette	朱莉埃特

人名对照表

St.Just	圣居斯特
Justine	朱斯蒂娜
Juvenal	尤维纳利斯
Kalypso	卡吕普索
Kankara	桑羯罗
Kant	康德
Kern， Otto	克恩
Kierkegaard， Soren	克尔恺郭尔
Kirchhoff， Gustav Robert	基希霍夫
Kirfel， Willibald	克菲尔
Kirke	喀耳刻
Klages， Ludwig	克拉格斯
Konfuzius	孔子
Kraus， Karl	克劳斯
Kunze， Hermann	孔泽
Landauer， Karl	兰道尔
Le Play， Frederic	勒普莱
Leibniz， Gottfried Wilhelm	莱布尼茨
Lessing	莱辛
Loewenthal， Leo	洛文塔尔
Lombardo， Guy	隆巴多
Lowie， Robert H.	洛维
Lucrez	卢克莱修
Ludwig， Emil	路德维希
Luther， Martin	路德
Mach， Ernst	马赫
Machiavellie， Niccolo	马基雅维里
Maimonides	迈蒙尼德
Maistre， Joseph Marie	迈斯特
Malebranche， Nicole	马勒布朗士
Mandeville， Bernard de	曼德维尔
Mann， Heinrich	曼
Marx， Karl	马克思
Mature， Victor	马图尔
Mauss， Macel	莫斯
Melanthios	墨兰提俄斯
Mephisitopheles	靡菲斯特
Meyer， Eduard	迈耶尔
Mime	米莱
Miniver	米尼弗
Moellendorff	穆伦道夫
Mohammed	穆罕默德
Moliere	莫里哀
Montagu， Basil	蒙塔居
Montaigne	蒙田
Moses	摩西
Mozart	莫扎特
Murray， Gilbert	莫利
Mussolini， Benito	墨索里尼
Napoleon	拿破仑
Nereus	涅柔斯
Nestle， Wilhelm	奈斯特勒
Neumann， Franz	诺曼
Neurath， Otto	纽拉特
Nietsche， Friedrich	尼采
Noirceuil	诺依塞尔
Novalis	诺瓦利斯
Odin	奥丁
Odysseus	奥德修斯
Oedipus	俄狄浦斯
Okeanos	俄刻阿诺斯
Olderberg， Hermann	奥登伯格
Orcus	俄耳枯斯
Ortegay Gasset	奥特伽
Ossietzky， Carl von	奥西埃茨基

Palestrina	帕莱斯特里纳
Parmenides	巴门尼德
Pascal, Blaise	帕斯卡
Pathé, Emile	帕泰
Paulus	保罗
Penelope	珀涅罗珀
Persephone	帕塞尔福涅
Philemon	腓利门
Picasso, Pablo	毕加索
Pinda	平达
Platon	柏拉图
Pollock, Friedrich	波洛克
Polyphem	波吕斐摩斯
Poseidon	波塞冬
Ranger Lone	兰格
Reade, Winwood	瑞德
Reinach, Salomon	莱因纳赫
Rigveda	里格维达
Rippel, Philipp	里普尔
Robespierre	罗伯斯庇尔
Rooney, Mickey	鲁尼
Rosenbrg	罗森堡
Rousseau, Jean Jacques	卢梭
Russell, Bertrand	罗素
De Sade	萨德
Saint Bernadette	圣伯纳得特
Saint-Fonds	圣冯斯
Saint Gennaro	圣吉纳罗
Schelling	谢林
Schoenberg, Arnold	勋伯格
Schopenhauer, Arthur	叔本华
Schwyzer	施威泽
Scott, Walter	司各特
Seneca	塞涅卡
Shakespeare, William	莎士比亚
Shylock	夏洛克
Sibrigani	斯布里加尼
Siegfried	齐格弗雷德
Simmons. F.	西蒙斯
Siren	塞壬
Sisphus	西西弗斯
Sokrates	苏格拉底
Sphinx	斯芬克斯
Spinoza	斯宾诺莎
Spitzweg	斯皮茨韦格
St. Just	圣居斯特
Strindberg, August	斯特林堡
Scylla	斯库拉
Tantalus	坦塔罗斯
Teiresias	泰莱西亚斯
Telemachos	忒勒马科斯
Thomson, James Alexander Kerr	汤姆森
Tibertius	提比略
Tocqueville, Alexis Charles de	托克维尔
Tolsti	托尔斯泰
Tönnis, Ferninand	滕尼斯
Torquemada, Thomas de	托克尔马达
Toscanini	托斯卡尼尼
Turgot, Anne—Robert—Jaques	杜尔哥
Twain, Mark	吐温
Udeis	乌岱斯
Ullstein, Leopold	乌尔斯坦因
Vanini, Lucilio	瓦尼尼
Vico, Giambattista	维科
Voltaire	伏尔泰

人名对照表

Wagner, Richard	瓦格纳
Weber, Max	韦伯
Wedekind, Frank	魏特金德
Weil, Felix	魏尔
Welles, Orson	威尔斯
Westermarck, Edward	韦斯特马克
Wilamowitz—Moellendorff, Ullrich von	穆伦道夫
Xenophanes	色诺芬尼
Zame	泽默
Zarathustra	查拉图斯特拉
Zanuck, Darryl Francis	查诺克
Zeller, Eduard	策勒
Zeus	宙斯
Zimmer, Heinrich	齐默

名词对照表

Aesthetik	美学
Anthropologie	人类学
Antisemitismus	反犹主义
Arbeiter	工人
Aufklaerung	启蒙
Begriff	概念
Bibel	圣经
Bildung	教育
Buergerliche Gesellschaft	市民社会
Charakter	性格
Christentum	基督教
Deutschland	德国
Dialektik der Aufklaerung	启蒙辩证法
Dialektik	辩证法
Dritte Welt	第三世界
Erziehung	教育
Familie	家庭
Faschismus	法西斯主义
Franzoesische Revolution	法国大革命
Frau	妇女
Freiheit	自由
Geist	精神
Geschlechterverhaeltnis	两性关系
Humanismus	人文主义

Idealismus	唯心主义
Ideologie	意识形态
Indien	印度
Individuum	个体
Institut fuer Sozialforschung	社会研究所
Judentum	犹太教
Kapitalismus	资本主义
Katholizismus	天主教
Kollektive Psychopathologie	集体心理病理学
Krieg	战争
Kritik	批判
Kritische Theorie	批判理论
Kultur	文化
Kulturindustrie	文化工业
Kunst	艺术
Liberalismus	自由主义
Liebe	爱情
List	狡诈
Logik	逻辑
Massenmedien	大众传媒
Massenpsychologie	大众心理学
Materailismus	唯物主义
Mathematik	数学
Medizin	医学
Metaphysik	形而上学
Mimesis	模仿
Minikry	戏仿

名词对照表

Mitleid	同情	Romantik	浪漫派
Moral	道德		
Musik	音乐	Sozialismus	社会主义
Mythos	神话	Sozialwissenschaft	社会科学
		Soziologie	社会学
Nationalsozialismus	国家社会主义	Sport	体育
Natur	自然	Sprache	语言
Naturbeherrschung	控制自然	Staat	国家
Naturwissenschaft	自然科学	Subjekt	主体
Negation	否定		
Nominalismus	唯名论	Technik	技术
		Tier	动物
Oeffentlichkeit	公共性	Tod	死亡
Oekonomie	经济学	Totalitaerer Staat	权威国家
		Triebstruktur	冲动结构
Philosophie	哲学		
Positivismus	实证主义	Utopie	乌托邦
Protestantismus	新教		
Psychoanalyse	精神分析	Verbrechen	犯罪
Psychologie	心理学	Verdinglichung	物化
		Vernunft	理性
Rechtsphilosophie	法哲学	Verwaltete Welt	宰制的世界
Rede	言语		
Reflexion	反思	Wahrheit	真理
Reklame	广告	Wissenschaft	科学
Religion	宗教		
Revolution	革命	Zivilrecht	民法

附录

霍克海默著作目录

一、全集类

《霍克海默全集》(Gesammelte Schriften)，19卷，施密特(Alfred Schmidt)和施密特·诺尔(Gunzelin Schmid Noerr)编，S. Fischer Verlag，Frankfurt am Main，1985—1996：

第1卷：《走出青春期；小说与日记：1914—1918》(Aus der Pubertaet，Novellen und Tagebuchblaetter 1914—1918)；

第2卷：《早期哲学论文：1922—1932》(Philosophische Fruehschriften 1922—1932)；

第3卷：《论文：1931—1936》(Schriften 1931—1936)；

第4卷：《论文：1936—1941》(Schriften 1936—1941)；

第5卷：《启蒙辩证法；论文：1940—1950》(Dialektik der Aufklaerung und Schriften 1940—1950)；

第6卷：《工具理性批判；笔记：1949—1969》(Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949—1969)；

第7卷：《报告与散论：1949—1973》(Vortraege und Aufzeichnungen 1949—1973，1. Philosophisches；2. Glueckwuensche und Gedenkworte；3. Gespraeche)；

第8卷：《报告与散论：1949—1973》(Vortraege und Aufzeichnungen 1949—1973，4. Soziologosches；5. Universitaet und Studium)；

第9卷：《遗作：1914—1931》(Nachgelassene Schriften 1914—1931)；

第10卷：《遗作：1914—1931》(Nachgelassene Schriften 1914—1931)；

第11卷：《遗作：1914—1931》(Nachgelassene Schriften 1914—1931)；

第12卷：《遗作：1931—1949》(Nachgelassene Schriften 1931—1949)；

第13卷：《遗作：1949—1972》(Nachgelassene Schriften 1949—1972)；

第14卷：《遗作：1949—1972》(Nachgelassene Schriften 1949—1972)；

第15卷：《通信集：1913—1936》(Briefwechsel 1913—1936)；

第16卷：《通信集：1937—1940》(Briefwechsel 1937—1940)；

第17卷：《通信集：1941—1948》(Briefwechsel 1941—1948)；

第18卷：《通信集：1949—1973》(Briefwechsel 1949—1973)；

第19卷：《补论、目录与索引》(Nachtraege，Verzeichnisse und Register)。

二、专著文集类

1. 《康德的判断力批判作为理论哲学和实践哲学的联系环节》(Kants Kritik der Urteilskraft als

Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie), Stuttgart, 1925；

2. 《资产阶级历史哲学的起源》(Anfaenge der buergerlichen Geschichtsphilosophie), Stuttgart, 1930；
3. 《社会哲学的当下处境与社会研究所的使命》(Die gegenwaertige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institut fuer Sozialforschung), Frankfurt am Main, 1931；
4. 《黄昏》(Daemmerung, Notizen in Deutschland), Zuerich, 1934；
5. 《启蒙辩证法：哲学断片》(Dialektik der Aufklaerung：Philosophische Fragmente), 与阿道尔诺合著, Amsterdam, 1947；
6. 《论理性的概念》(Zum Begriff der Verninft), 此文为霍克海默于 1951 年 11 月 20 日担任法兰克福大学校长发布的就职演说, 后收入《法兰克福大学演讲集》(Frankfurter Universitaetsreden), 第 7 卷, Frankfurt am Main, 1953；
7. 《当前的大学问题》(Gegenwaertige Probleme der Universitaet), Frankfurt am Main, 1953；
8. 《论自由》(Um die Freiheit), Frankfurt am Main, 1962；
9. 《社会学Ⅱ：演讲与报告》(Sociologia Ⅱ：Reden und Vortraege), 与阿道尔诺合著, Frankfurt am Main, 1962；
10. 《工具理性批判》(Zur Kritik der instrumentellen Vernunft), 内容包括施密特(Alfred Schmidt)从英文本翻译过来的《理性之蚀》以及一些报告和短论, 施密特编, Frankfurt am Main, 1967；
11. 《批判理论》(Kritische Theorie), 2 卷本, 施密特编, Frankfurt am Main, 1968；
12. 《渴望真正的他者》(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen), Hamburg, 1970；
13. 《社会哲学研究文集：1930—1972》(Sozialphilosophische Studien, Aufsaetze, Reden und Vortraege：1930—1972), 布莱德(Werner Brede)编, Frankfurt am Main, 1972；
14. 《社会转型研究》(Gesellschaft im Uebergang, Aufsaetze, Reden und Vortraege：1942—1970), 布莱德(Werner Brede)编, Frankfurt am Main, 1972；
15. 《走出青春期》(Aus der Pubertaet), Muenchen, 1974；
16. 《笔记：1950—1969》(Notizen 1950 bis 1969—Daemmerung, Notizen in Deutschland), Frankfurt am Main, 1974。

三、重要论文

1. 《一种新型的意识形态概念？》(“Ein neuer Ideologiebegriff?”), 载《格律恩贝格文库》(Gruenbergs Archiv), 1930；
2. 《黑格尔与形而上学问题》(“Hegel und das Problem der Metaphysik”), 载《格律恩贝格纪念文集》(Festschrift fuer Carl Gruenberg zum 70 Geburtstag), Leipzig, 1932；
3. 《论科学与危机》(“Bemerkungen ueber Wissenschaft und Krise”), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1932, 第 1 期；
4. 《历史与心理学》(“Geschichte und Psychologie”), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozial-

forschung), 1932, 第 1 期;

5. 《唯物主义与形而上学》("Materialismus und Metaphysik"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1933, 第 1 期;

6. 《唯物主义与道德形而上学》("Materialismus und Moral"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1933, 第 2 期;

7. 《社会科学中的预言问题》("Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1933, 第 3 期;

8. 《当代哲学中的理性主义论争》("Zum Rationalismusstreit in der gegenwaertigen Philosophie"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1934, 第 1 期;

9. 《论柏格森的时间形而上学》("Zu Bergsons Metaphysik der Zeit"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1934, 第 3 期;

10. 《论哲学人类学》("Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1935, 第 1 期;

11. 《关于真理问题》("Zum Problem der Wahrheit"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1935, 第 3 期;

12. 《关于权威与家庭的研究》("Studien ueber Autoritaet und Famiie"), Paris, 1936;

13. 《个人主义与自由运动》("Egoismus und Freiheitsbewegung"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1936, 第 2 期;

14. 《论赫克: 基督徒与历史》("Zu Theodor Haecker: Der Christ und die Geschichte"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1936, 第 3 期;

15. 《对形而上学的最新攻击》("Der neueste Angriff auf die Metaphysik"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1937, 第 1 期;

16. 《传统理论与批判理论》("Traditionelle und kritische Theorie"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1937, 第 2 期;

17. 《哲学与批判理论》("Philosophie und kritische Theorie"), 与马尔库塞合著, 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1937, 第 3 期;

18. 《蒙田与怀疑主义的意义》("Mintaigne und die Funktion der Skepsis"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1938, 第 1 期;

19. 《彻底集中的哲学》("Die Philosophie der absoluten Konzentration"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1938, 第 3 期;

20. 《犹太人与欧洲》("Die Juden und Europa"), 载《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung), 1939, 第 1 期;

21. 《权威国家》("Autoritaerer Staat"), 载《本雅明纪念文集》(Walter Benjamin zum Gedaechtnis), New York, 1942;

22. 《有神论与无神论》("Theismus—Atheismus"), 载《阿道尔诺纪念文集》(Zeugnisse: Theodor

W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag), Frankfurt am Main, 1963。

四、英文

1. 《启蒙辩证法》(Dialectic of Enlightenment), 约翰·卡明(John Cumming)译, New York: Continum, 1969;
2. 《哲学与社会科学：早期文选》(Between Philosophy and Social Science), 弗里德里克·亨特(Frederick Hunter)等译, MIT Press, 1993;
3. 《理性之蚀》(*Eclipse of Reason*), New York, 1947;
4. 《西德社会科学通论》(Survey of the Social Sciences in Western Germany), Washington, 1952;
5. 《哲学的社会功能》("The Social Function of Philosophy"), 载 SPSS, 1939—1940;
6. 《狄尔泰著作中心理学与社会学的关系》("The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey"), 载 SPSS, 1939—1940;
7. 《艺术与大众文化》("Art and Mass Culture"), 载 SPSS, 1941, 第 2 期;
8. 《理性的终结》("The End of Reason"), 载 SPSS, 1941, 第 3 期。

霍克海默生平年表

1895 年

2月14日出生于斯图加特(Stuttgart)；父亲莫里茨·霍克海默(Moriz Horkheimer)是一位工厂主。

1911 年

中学毕业，开始学习经商，结识同为斯图加特工厂主之子的波洛克(Friedrich Pollock)。

1913—1914 年

和波洛克一起在比利时、法国以及英国等地游学。

1914—1916 年

回到斯图加特，在父亲的工厂里帮工。期间创作了许多小说。

1916 年

应征入伍服役。结识了罗莎·里可海尔(Rosa Riekher)，罗莎后来成为了他的妻子。

1918 年

11月革命爆发。

1919 年

在慕尼黑通过中学毕业会考，开始在慕尼黑大学注册学习，后来转往弗莱堡和法兰克福，分别学习：心理学，导师为舒曼(Schumann)和格尔伯(Gelb)；哲学，导师为胡塞尔(Edmund Husserl)，海德格尔(Martin Heidegger)；以及国民经济学。

1921—1922 年

完成了博士论文，题为：《视觉盲区中的格式塔变化研究》(“Gestaltveraenderung in der farbenblinden Zone des blinden Flecks im Auge”)，由于同样内容的著作在哥本哈根已经出版，只好放弃重新开题。

1922 年

结识阿道尔诺和魏尔(Felix Weil)，在法兰克福大学完成博士论文，题为：《关于目的论判断力的悖论》(“Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”)，并通过答辩，获得学位。

1924 年

法兰克福社会研究所正式成立，格律恩贝格(Carl Gruenberg)担任首任所长。

1925 年

在汉斯·科内利乌斯(Hans Cornelius)那里完成教授资格论文《论康德的判断力批判》(“Ueber Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie”)。

1925—1930 年

担任私人讲师。

霍克海默生平年表

1926 年

与罗莎结婚。

1928 年

法兰克福大学达到辉煌时期，诸多知名学者在那里执教，如蒂利希(Paul Tillich)，曼海姆(Karl Mannheim)等。

1929 年

精神分析研究所成立。

1930 年

霍克海默成为社会哲学教授，并出任社会研究所所长。撰写《资产阶级历史哲学的兴起》。法兰克福市授予弗洛伊德歌德奖(Goethe-Preis)，引起广泛争议。

1931 年

发表就职演说《社会哲学的当下处境与社会研究所的使命》。

1932—1939 年

主编《社会研究杂志》以及《哲学与社会科学研究》。

1933 年

霍克海默在法兰克福的家被党卫军占领，被迫迁往日内瓦，社会研究所及其图书馆被当作“共产主义的财产”而没收；社会研究所分别在伦敦和巴黎建立分支机构。

1934 年

《黄昏》一书在瑞士出版，流亡美国，社会研究所迁往纽约，与哥伦比亚大学建立松散的合作关系。

1936 年

《论权威与家庭》和《利己主义与自由运动》出版。

1937 年

发表《对形而上学的最新攻击》和《传统理论与批判理论》。

1939 年

和弗洛姆分道扬镳。

1940 年

获得美国国籍。

1941 年

移居美国西海岸，和德国著名作家托马斯·曼(Thomas Mann)结伴而居。

1941—1944 年

与阿道尔诺合作《启蒙辩证法》。

1942 年

基希海默(Otto Kirchheimer)，诺曼(Frann Neumann)以及马尔库塞(Herbert Marcuse)等人进入美国政府机构就职。霍克海默和阿道尔诺合作主编《本雅明纪念文集》。

1944 年

应哥伦比亚大学哲学系的邀请，霍克海默开设题为《社会与理性》的系列讲座；《哲学断片》(后来改名为《启蒙辩证法》)在小范围内出版。

1944—1947 年

担任美国犹太人协会顾问；组织关于反犹太主义以及社会偏见的研究计划。

1945 年

霍克海默的父亲于 1 月 20 日在瑞士去世。

1946 年

霍克海默的母亲于 3 月 1 日在瑞士去世。社会研究所脱离哥伦比亚大学。

1947 年

《理性之蚀》出版。

1948 年

4 月到 8 月，旅行欧洲。霍克海默参加在巴黎举办的为期两周的尤奈斯库国际研讨会；成为法兰克福大学的客座教授。

1949 年

霍克海默成为法兰克福大学的哲学与社会学教授，阿道尔诺返回法兰克福，成为霍克海默的副手。

1949—1950 年

主编《偏见的研究》。

1950 年

社会研究所重新开张，霍克海默继续担任所长，阿道尔诺担任副所长。社会研究所集体从事对联邦德国国民政治意识的研究。

1951 年

霍克海默成为法兰克福犹太人协会的成员。社会研究所新址启用。霍克海默发表题为《论理性概念》的就职演说。

1952 年

在一次学生集会上，霍克海默呼吁根据卢梭的民主模式继续把学生民主活动推向深入。

1953 年

霍克海默参加在汉堡举办的《科学与自由》的国际学术讨论会。荣获法兰克福市的歌德奖(Goethe-Plakette)。

1954 年

在慕尼黑的学生代表大会上，霍克海默发表题为《论责任问题》的演说；后来在一次内部讨论会上又发表题为《大学生对国家和民族的责任》的讲话。

1954—1959 年

担任芝加哥大学的客座教授。

霍克海默生平年表

1955 年

社会研究所的系列文集《社会学：霍克海默六十寿辰纪念文集》(Sociologia)出版。

1956 年

出于对部分教授反犹太主义态度的抗议，霍克海默请求提前退休。参与并组织纪念弗洛伊德百年诞辰活动。

1957 年

与波洛克一起移居瑞士的蒙塔诺拉(Montagnola)。

1958 年

阿道尔诺担任社会研究所所长。

1959 年

在柏林的第 12 届德国社会学大会上，霍克海默强调社会学与哲学之间的关系，并认为社会学思想是法国大革命传统的产物。

1960 年

霍克海默成为法兰克福市的荣誉市民。

1961 年

霍克海默正式退休。

1962 年

与阿道尔诺合编《社会学Ⅱ》(Sociologia Ⅱ：Reden und Vortraege)。

1967 年

霍克海默参加在法兰克福举办的“德国和美国友好周”活动，期间，反对越南战争的学生高呼“霍克海默滚出去”的口号。

1968 年

《批判理论》出版。

1969 年

阿道尔诺去世。霍克海默夫人去世。

1970 年

波洛克去世。

1971 年

荣获汉堡市的莱辛奖(Lessing-Preis)。

1973 年

霍克海默在纽伦堡去世，和他的妻子以及父母一起埋葬在伯尔尼的犹太人公墓。

有关霍克海默的研究文献

1. Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften, Band 20.1, Frankfurt am Main 1986, S 149—164;
2. Asbach, Olaf, Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis, Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930—1942/43, Frankfurt am Main, 1997;
3. Bonss, Wolfgang/Honneth, Axel(Hg.), Sozialfirschung als Kritik, Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main, 1982;
4. Breuer, Stefan, "Horkheimer oder Adorno: Differenz im Paradigmakern der kritischen Theorie", in Leivithan, Heft 3, 1985;
5. Bronner, Stephen Eric, Of Critical Theory and its Theorists, Oxford, USA, 1994;
6. Brunkhorst, Hauke, "Dialektischer Positivismus des Gluecks, Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie", in Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 3, 1985;
7. Diner, Dan, "Vom Universellen und Partikularen: Max Horkheimer", in Rainer Erd u.a.(Hg.), Kritische Theorie und Kultur, Frankfurt am Main, 1989;
8. Dubiel, Helmut, Wissenschaftsorganisation und poitische Erfahrung, Studien zur fruehen Kritischen Theorie, Frankfurt am Main, 1978;
9. Geyer, Carl Friedrich, Kritische Theorie, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Freiburg München, 1982;
10. Grimminger, Miachael, Revolution und Resignation, Sozialphilosophie und die geschichtliche Krise im 20 Jahrhundert bei Max Horkheimer und Hans Freyer, Berlin, 1996;
11. Gumnior, Helmut/Ringguth, Rodolf, Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek, 1973;
12. Habermas, Juergen, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985;
13. Habermas, Juergen, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main, 1981;
14. Habermas, Juergen, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main, 1991;
15. Habermas, Juergen, Theorie des kommunikativen handelns, 2 Baende, Frankfurt am Main, 1981;
16. Habermas, Juergen, u.a.(Hg.), Gespraeche mit Herbert Marcuse, Frankfurt am Main, 1978;
17. Honneth, Axel, Kritik der Macht, Reflektionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main, 1985;
18. Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht(Hg), Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin, 1986;
19. Hoy, David Couzens/MacCarthy, Thomas, Critical Theory, Cambridge, Mass, 1994;
20. Jay, Martin, Dialektische Phantasie.Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts fuer

Sozialforschung 1923—1950, Frankfurt am Main, 1976;

21. Kellner, Douglas, Critical Theory, Marxism and Modernity, Cambridge, USA, 1989;
22. Koch, Gertrud, "Die Kritische Theorie in Hollywood", in dies, Die Einsteullung ist die Einstellung, Frankfurt am Main, 1992, S 54—126;
23. Kraushaar, Wolfgang(Hg), Frankfurter Schule und Studentenbewegung, 3 Baende, Hamburg, 1998;
24. Kuesters, Gerd-Walter, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horheimers*, Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte, Frankfurt am Main, New York, 1980;
25. Loewenthal, Leo, Mitmachen wollte ich nie, Frankfurt am Main, 1980;
26. Maor, Maimon, Max Horkheimer, Berlin, 1981;
27. Negt, Oskar, "Denken als Gegenproduktion", in Fruechtl, Josef/Calloni, Marina(Hg.), Geist gegen den Zeitgeist, Frankfurt am Main, 1991, S 76—93;
28. Negt, Oskar, "50 Jahre Institut fuer Sozialforschung", in Der neue Egoist 2, Hannover, 1976, S 18—22;
29. Pangritz, Andreas, *Vom Kleiner-und Unsichtbarwerden der Theologie*, *Ein Versuch ueber das* Projekt einer "implizierten Theologie" bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno, Tuebingen, 1996;
30. Post, Werner, Kritische Theoie und metaphysischer Pessimismus, Zum Spaetwerk Max Horkheimers, Muenchen, 1971;
31. Reijen, Willem/Schmid Noerr, Gunzelin(Hg.), Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklaerung, 1947 bis 1987, Frankfurt am Main, 1987;
32. Rosen, Zvi, Max Horkheimer, Muenchen, 1995;
33. Sattler, Dieter, *Max Horkheimer als Moralphilosoph*, Frankfurt am Main, 1996;
34. Schmid Noerr, Gunzelin, Gesten aus Begriffen, Konstellationen der kritischen Theorie, Frankfurt am Main, 1997;
35. Schmidt, Alfred, Zur Idee der kritischen Theorie, Elemente der Philosophie Max Horkheimers, Muenchen, 1974;
36. Ders./Altwicker, Norbert, Max Horkheimer heute, Werke und Wirkung, Frankfurt am Main, 1986;
37. Schnaedelbach, Herbert, Vernunft und Geschichte, Frankfurt am Main, 1987;
38. Stirk, Peter, M.R., *Max Horkheimer*, *A New Interpretation*, Hemel Hempstead, 1992;
39. Wellmer, Albrecht, "Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute", in Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht(Hg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin, New York, 1986;
40. Wiggershaus, Rolf, Die Frankfurter Schule, Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung, Muenchen, 1986.

《启蒙辩证法》详细索引

本索引是由柏林自由大学的一位学生编撰的，内容十分详细，是研究《启蒙辩证法》不可多得的参考资料，现附录于此，并向原编撰者表示感谢。其中，罗马数字(Ⅰ，Ⅱ，Ⅲ，Ⅳ，Ⅴ)分别代表本书的5个章节；阿拉伯数字则代表各章的段落。

A

Abbild Ⅰ 10

Abbruch Ⅴ 20

Abenteuer Ⅱ 1，4—5

Abfolge Ⅳ 13

Abgrund Ⅴ 26，30

Abhub Ⅲ 6

Ablenkung Ⅳ 15，Ⅴ 5

Absage Ⅳ 16

Absatzgebiete Ⅴ 39

Abschaffung Ⅳ 15，21，25

Abscheu Ⅴ 16

Absenz Ⅱ 13

Absichten Ⅳ 3

Absolute Ⅰ 13，Ⅱ 12，Ⅲ 15

Absolutismus Ⅳ 10

Abstand Ⅴ 39

Abstraktheit Ⅳ 27，Ⅴ 13

Abstraktion Ⅰ 8

Abweichung Ⅳ 23

Acht Ⅳ 10

Achtung Ⅲ 4

Ackerbau Ⅱ 14

Administration Ⅲ 9，Ⅳ 9

Affekt Ⅲ 14

Agenten Ⅳ 6

Agenturen Ⅰ 15

Ahnung Ⅴ 15

Akademien Ⅴ 32

Akt Ⅴ 30—31

All Ⅲ 11，13，Ⅳ 24

Allegorien Ⅴ 28

Allgemeine Ⅰ 4，Ⅲ 8，Ⅴ 3，16

Allgemeinheit Ⅱ 10，Ⅲ 3，Ⅳ 9，Ⅴ 3

Allheit Ⅰ 15

Allmacht Ⅳ 4，Ⅴ 28

Alte Ⅰ 14，20，Ⅲ 13，Ⅳ 14，Ⅴ 16

Amorphe Ⅱ 15

Amt Ⅲ 15

Amusement Ⅳ 12—13，17—19

Anarchie Ⅲ 15

Anbeginn Ⅲ 7，Ⅴ 6

Anbetung Ⅰ 9

Anfang Ⅳ 6

Angedrehte Ⅳ 19

Angelpunkt Ⅴ 15

Angesicht Ⅲ 8

Angestellte Ⅲ 9

Angleichung Ⅱ 12，Ⅳ 13，Ⅴ 17，23

Angst Ⅰ 16，Ⅲ 14，Ⅴ 22，28—29

Animismus Ⅰ 3

Anliegen Ⅰ 11

Anlitz Ⅴ 20

Anordnung Ⅴ 26

Anpassung Ⅰ 18，Ⅱ 11，Ⅴ 3，18

Anschauung Ⅰ 11, 13
Anschmiegung Ⅴ 18
Ansicht Ⅰ 7
Anspannung Ⅳ 6
Anspruch Ⅰ 21, Ⅲ 6, Ⅳ 8
Anstrengung Ⅰ 17, Ⅳ 15, Ⅴ 14, 37
Anteil Ⅱ 19, Ⅳ 13
Anthropomorphismus Ⅰ 4, Ⅱ 9
Antisemiten Ⅴ 6, 16, 21, 36
Antisemitismus Ⅴ 1, 3—6, 9, 12, 16, 24, 27, 36, 40—41
Antwort Ⅴ 16
Anweisungen Ⅲ 8
Anwendung Ⅲ 8
Anziehungskraft Ⅲ 6
Apathie Ⅲ 8, 11
Apologie Ⅳ 19, Ⅴ 3
Apparat Ⅴ 34
Apparatur Ⅰ 14, 19, Ⅳ 8, Ⅴ 3 8
Arbeit Ⅰ 8, 17—18, Ⅱ 13—14, Ⅳ 6, 13, Ⅴ 6, 9, 18, 30, 35, 37
Arbeitenden Ⅴ 18
Arbeiter Ⅳ 21
Arbeitsbedingungen Ⅰ 19
Arbeitsgang Ⅳ 4
Arbeitsproze? Ⅳ 13
Arbeitsteilung Ⅰ 12
Arbeitsvorgang Ⅳ 13
Argument Ⅲ 6—7, 16
Aristoteles Ⅳ 18
Arrivierten Ⅴ 3
Art Ⅱ 7, Ⅳ 21
Artgenossen Ⅴ 21
Askese Ⅰ 16, Ⅳ 16
Aspekt Ⅳ 19
Atem Ⅳ 6
Attribute Ⅴ 28
Aufgabe Ⅰ 14, Ⅲ 1
Aufhebung Ⅲ 11
Aufmerksamkeit Ⅳ 6
Aufteilung Ⅲ 13
Auftrag Ⅱ 18
Auftraggeber Ⅴ 6
Auge Ⅱ 14, Ⅲ 8
Augenblick Ⅱ 19, Ⅳ 16, Ⅴ 21
Ausbildung Ⅱ 7
Ausdruck Ⅱ 14, Ⅳ 5, 9, 27, Ⅴ 19—20
Auseinandersetzung Ⅴ 38
Ausfall Ⅴ 27
Ausgenommensein Ⅰ 18
Ausnahme Ⅲ 11
Ausnutzung Ⅰ 2, Ⅳ 15
Ausrottung Ⅰ 3, Ⅴ 21
Aussicht Ⅲ 13, Ⅳ 19
Austausch Ⅰ 6
Austrag Ⅴ 34
Ausverkauf Ⅳ 25
Automatisierung Ⅴ 18
Autonomie Ⅱ 15, Ⅲ 15, Ⅳ 24
Avancierten Ⅴ 11
Avantgarde Ⅲ 6, Ⅳ 8

B

Bahn Ⅱ 4
Band Ⅰ 13, Ⅳ 27
Bande Ⅲ 15
Bann Ⅰ 7
Barbarei Ⅰ 7, Ⅲ 4, Ⅳ 10
Barbarischen Ⅱ 18, Ⅳ 22
Basis Ⅰ 8

Bedeuten Ⅰ 16, Ⅳ 27

Bedeutung Ⅰ 10, Ⅳ 19

Bedienung Ⅰ 19

Bedingung Ⅳ 14, 22

Bedrohung Ⅲ 8

Beeinflussung Ⅰ 5

Befangenheit Ⅳ 17

Befehl Ⅳ 24

Befehlsgewalt Ⅴ 4

Befolgung Ⅱ 11

Befreiung Ⅲ 6, 12, Ⅳ 24, Ⅴ 35

Begegnung Ⅱ 10—11

Beginn Ⅱ 2

Begriff Ⅰ 9, 11—12, 21, Ⅱ 1—2, 12, 19, Ⅳ 2, 9, Ⅴ ll, 16, 35, 37—38

Begriffsmomente Ⅰ 14, Ⅴ 30

Beharren Ⅲ 16, Ⅴ 26

Beherrschten Ⅰ 19—20

Beispiel Ⅲ 14

Beitrag Ⅱ 17

Bejahung Ⅲ 14

Bekannte Ⅰ 9

Berechenbarkeit Ⅰ 4

Berechnung Ⅱ 15

Bereich Ⅱ 14

Bereicherung Ⅱ 12

Bericht Ⅰ 5, Ⅱ 4

Berkeley Ⅳ 5

Berufung Ⅴ 16

Beschaffenheit Ⅳ 6

Beschlagnahmen Ⅴ 29

Besetzung Ⅴ 32

Besinnung Ⅴ 5, 31

Besitz Ⅱ 18

Besitzverhaeltnis Ⅱ 18

Besondere Ⅴ 3, 16

Bessere Ⅱ 14, Ⅲ 13, Ⅴ 4

Bestialitaet Ⅲ 8

Bestimmtheit Ⅴ 32

Bestimmung Ⅱ 14

Bestreiten Ⅰ 13

Betrieb Ⅲ 5, 12, Ⅴ 28, 38

Betrug Ⅱ 6—7, 9, 12, Ⅳ 17

Bewegte Ⅴ 17

Bewegung Ⅴ 4, 31

Beweis Ⅲ 9

Bezahlung Ⅱ 11

Bezeichnung Ⅱ 11

Beziehung Ⅰ 16, Ⅴ 26, 29, 32

Beziehungswahn Ⅴ 29

Bild Ⅰ 10, 13, Ⅱ 16, Ⅳ 4, 26, Ⅴ 2—3, 35

Bilderreich Ⅱ 19

Bildung Ⅳ 25, Ⅴ 32—33

Bildungsprivilegs Ⅳ 25

Billigkeit Ⅳ 24

Bindung Ⅴ 14

Blick Ⅱ 2, Ⅳ 26, Ⅴ 28

Blindheit Ⅴ 32

Blut Ⅱ 5

Boden Ⅳ 2

Branche Ⅳ 7

Brechung Ⅳ 14

Buchstaben Ⅱ 9

Buddhismus Ⅰ 13

Bund Ⅲ 14, Ⅴ 13

C

Chaos Ⅰ 9

Chaplin Ⅳ 13

Charakter Ⅱ 14, 17—18, Ⅲ 5, 12, Ⅳ 23, Ⅴ 3, 11
Charaktertypen Ⅴ 40
Christen Ⅴ 15
Christentum Ⅲ 12—15, Ⅴ 13—15
Credo Ⅲ 9—10

D

Darstellung Ⅳ 22
Dasein Ⅰ 11, 14—15, 18, Ⅲ 8, 16, Ⅴ 3
Definition Ⅱ 19
Dekret Ⅴ 40
Demonstration Ⅳ 20
Denken Ⅰ 8, 14, 20—22, Ⅱ 13—15, Ⅲ 1—2, 4, 6—7, 9, 12, Ⅴ 31, 33, 37, 39
Denkmal Ⅲ 5
Denkmodelle Ⅴ 37
Depravation Ⅳ 18
Destruktion Ⅲ 13
Detail Ⅳ 5
Determinanten Ⅴ 40
Dialektik Ⅰ 9, Ⅱ 1—2
Dieb Ⅲ 10
Diener Ⅰ 8
Dienst Ⅴ 24
Differenz Ⅳ 10, Ⅴ 3, 22, 27, 41
Differenzierungen Ⅳ 3
Ding Ⅰ 5, Ⅴ 26
Dirne Ⅱ 18
Dissoziation Ⅲ 13
Distanz Ⅰ 8, 11, Ⅱ 15
Distanzierung Ⅱ 11, Ⅴ 25
Doktrin Ⅲ 9, 15, Ⅴ 15
Doppelcharakter Ⅱ 2
Doppelsinn Ⅱ 19
Dosierung Ⅳ 4
Drohung Ⅳ 22
Druck Ⅱ 16, 18, Ⅲ 14, Ⅴ 30
Dualismus Ⅱ 3
Dummheit Ⅱ 9, 14
Durchdringung Ⅴ 34
Durchgestaltung Ⅴ 32
Durchschnittlichen Ⅳ 24
Dynamik Ⅴ 31, 38

E

Echo Ⅱ 19, Ⅳ 16
Edlen Ⅱ 3
Effekte Ⅳ 5
Egoismus Ⅲ 6
Ehe Ⅱ 17—18, Ⅲ 1, 3, 13, Ⅳ 27
Ehefrau Ⅱ 18
Ehegattin Ⅱ 18
Ehevertrag Ⅱ 17
Ehre Ⅲ 14
Eigenart Ⅴ 28, 40
Eigengewicht Ⅳ 2
Eigenschaften Ⅲ 13, Ⅴ 3
Eigentum Ⅴ 33
Einbildung Ⅰ 1, Ⅴ 30
Einbildungskraft Ⅴ 34
Eindruck Ⅴ 26
Einfalt Ⅴ 15
Eingeborenen Ⅱ 12
Eingedenken Ⅰ 21, Ⅱ 16
Einhalt Ⅴ 5
Einheit Ⅰ 4, 6, Ⅱ 4, Ⅲ 1, Ⅳ 1, 3—5, Ⅴ 3, 26
Einheitswissenschaft Ⅰ 4

Einklang Ⅲ 4
Einsamkeit Ⅱ 12, Ⅴ 26
Einsicht Ⅰ 2, Ⅲ 1, 13
Einspruch Ⅲ 10
Einstimmigkeit Ⅲ 1
Einzelerkenntnisse Ⅲ 1
Einzelfall Ⅳ 6
Einzelheit Ⅳ 2
Einzelheiten Ⅲ 4
Einzelne Ⅱ 7, Ⅲ 14, Ⅴ 10, 17, 31
Einzigartigkeit Ⅰ 6
Ekstase Ⅴ 32
Element Ⅱ 9, Ⅲ 5, Ⅴ 20, 30
Elend Ⅰ 20
Elite Ⅴ 41
Emanzipation Ⅴ 16, 33
Empfehlung Ⅳ 24
Ende Ⅰ 8, 10, 14, Ⅱ 17, Ⅲ 15, Ⅳ 5, 26, Ⅴ 41
Energie Ⅴ 31
Entartung Ⅰ 22
Entfaltung Ⅱ 3, 7
Entfremdung Ⅲ 11—12
Entmythologisierung Ⅱ 7, Ⅲ 7
Entronnensein Ⅱ 19
Entsagung Ⅱ 8, 17
Entscheidung Ⅰ 20
Entschlossenheit Ⅳ 2
Entschuldigung Ⅳ 2
Entsetzen Ⅲ 4
Entstehungsperiode Ⅴ 31
Entstellung Ⅲ 7, 16, Ⅴ 3
Entweder-Oder Ⅰ 21
Entwicklung Ⅰ 20
Entwicklungsmoment Ⅴ 33
Entzauberung Ⅰ 1, 3
Entzweiung Ⅰ 21
Episode Ⅱ 19
Epochen Ⅲ 5
Epos Ⅱ 1, 3, 19, Ⅲ 15
Erbe Ⅳ 10, Ⅴ 19
Erbteil Ⅰ 3
Erfahrung Ⅰ 19, Ⅱ 6—7, Ⅲ 3, 13, Ⅳ 27, Ⅴ 32, 36, 41
Erfahrungsverlust Ⅴ 40
Erfassung Ⅳ 3, 9, Ⅴ 33
Erfolg Ⅴ 28
Erholung Ⅳ 6
Erinnerung Ⅲ 13
Erinnerungsbild Ⅲ 14
Erkenntnis Ⅰ 8, 11, 14, Ⅱ 19, Ⅲ 1—2, 5—6, Ⅴ 4, 30
Erkenntniskritik Ⅴ 25
Erkenntnisvorgang Ⅴ 30
Erkrankung Ⅴ 32
Erlebnisse Ⅰ 19
Erneuerung Ⅲ 15
Ernst Ⅲ 4, Ⅴ 19
Erscheinung Ⅲ 16, Ⅴ 3, 21
Erschrecken Ⅳ 7
Erstarrung Ⅱ 19
Erwartung Ⅴ 35
Erzeugnis Ⅴ 25
Erzeugnisse Ⅳ 4
Erziehung Ⅴ 18
Europa Ⅳ 10
Ewigkeit Ⅰ 22, Ⅳ 20
Exekutivgewaltigen Ⅳ 2
Exempel Ⅴ 5
Exhibitionen Ⅳ 16

Existenz Ⅲ 5, 7—8, 16, Ⅳ 22, Ⅴ 20
Existenzform Ⅲ 8
Existieren Ⅳ 22
Experte Ⅳ 10
Exponenten Ⅳ 14
Extrem Ⅳ 17

F

Fabrikant Ⅴ 9
Fachsprachen Ⅴ 32
Fakten Ⅲ 13
Falle Ⅱ 13
Falsche Ⅰ 3, 13, Ⅳ 1, 12, Ⅴ 24
Falschheit Ⅰ 13
Familie Ⅲ 15
Farce Ⅲ 12
Faschismus Ⅲ 4, 14, Ⅳ 22, 24—25, Ⅴ 2, 21, 28, 34, 37
Faschisten Ⅰ 16
Fassung Ⅳ 22
Fehler Ⅱ 18
Feind Ⅰ 4, 11, 17, Ⅲ 10
Feindschaft Ⅳ 13
Feld Ⅰ 21
Ferne Ⅴ 13
Fesselung Ⅱ 10
Fest Ⅲ 8, 12, Ⅳ 7, Ⅴ 32
Feststellung Ⅱ 19
Fetischcharakter Ⅰ 15
Figuren Ⅳ 19, Ⅴ 20
Film Ⅳ 1, 5
Filter Ⅳ 6
Firmen Ⅴ 39
Firmenstolz Ⅳ 22
Fixierung Ⅴ 29
Fliegerbombe Ⅴ 20
Fluch Ⅱ 13, Ⅲ 11
Flucht Ⅱ 15, Ⅳ 19
Fluchtbahn Ⅱ 4
Fluchtreaktionen Ⅴ 20
Folge Ⅳ 10
Folgerung Ⅴ 38
Forderung Ⅱ 9, Ⅳ 10
Form Ⅰ 12, Ⅱ 7, 10, Ⅲ 4, 12, Ⅳ 23—24, Ⅴ 37
Formalisierung Ⅲ 12
Formalismus Ⅰ 14, Ⅱ 11, Ⅲ 10
Formel Ⅱ 10, Ⅳ 5, 12, 27
Forschung Ⅲ 1
Fortschritt Ⅳ 10, 19, 23, Ⅴ 16, 38
Frage Ⅱ 15, Ⅲ 14
Fragebogen Ⅴ 40
Frau Ⅱ 16—17, Ⅲ 14, Ⅴ 34
Freigabe Ⅴ 21
Freiheit Ⅲ 8, 13—14, Ⅴ 20, 41
Freizeitler Ⅳ 5
Fremde Ⅰ 9
Freude Ⅲ 8
Freund Ⅰ 11
Frieden Ⅴ 20
Funktion Ⅰ 19, 21, Ⅳ 15, Ⅴ 9, 14
Furcht Ⅰ 1, 9, Ⅲ 15, Ⅳ 16, Ⅴ 14
Furchtbares Ⅰ 17
Fusion Ⅳ 18

G

Gabenempfaenger Ⅳ 25
Gang Ⅳ 23, Ⅴ 30
Ganze Ⅱ 8, Ⅳ 6, Ⅴ 8, 10, 20, 26, 38
Gaskammer Ⅴ 37

Gastgeschenk Ⅱ 5
Gattung Ⅱ 16, Ⅲ 14, Ⅳ 19, Ⅴ 35
Gattungswesen Ⅰ 19, Ⅳ 19
Geblendeten Ⅴ 19
Gebot Ⅳ 26
Gebrauch Ⅳ 26
Gebrauchsdinge Ⅰ 15
Gebrauchswert Ⅳ 25
Gedanke Ⅰ 17, Ⅲ 3, Ⅳ 13, 15, Ⅴ 26, 30
Gefahr Ⅱ 15, Ⅲ 14
Gefolgschaft Ⅴ 6, 12, 21, 36
Gegebenheiten Ⅰ 14
Gegenargumente Ⅴ 5
Gegenrasse Ⅴ 35
Gegensatz Ⅱ 4, 6—7, 16, Ⅲ 4, Ⅳ 8, 12, 16—17, 20
Gegenstand Ⅰ 8, 14, 17, Ⅲ 9, 12, Ⅴ 26—27
Gegenteil Ⅲ 11
Gegenwart Ⅲ 10
Gehalt Ⅰ 10, Ⅳ 4, 8, 27
Geheimnis Ⅳ 9
Gehorsam Ⅰ 12, Ⅳ 9
Geist Ⅰ 6, 11, 14, 16, 21, Ⅱ 9—10, Ⅲ 5—6, 10, 13, Ⅴ 13—14, 32—33
Gelassenheit Ⅱ 19
Gelegenheit Ⅴ 27
Gelegenheitstausch Ⅱ 12
Gemarterten Ⅴ 20
Gemeinde Ⅱ 6
Gemeinheit Ⅲ 11
Gemeinschaft Ⅴ 21
Generaldirektoren Ⅰ 20, Ⅳ 3
Generallinien Ⅳ 27
Generalnenner Ⅳ 9
Generationsverhaeltnisse Ⅱ 18
Geopferten Ⅱ 6
Geprellten Ⅴ 6
Gerechtigkeit Ⅰ 9, Ⅲ 11, 16
Gerichtsverfahren Ⅴ 37
Gerichtsvollzieher Ⅴ 10
Gerippe Ⅳ 1
Gesamtkunstwerk Ⅳ 4
Gesang Ⅱ 19
Gescheite Ⅱ 15
Geschichte Ⅰ 12, 22, Ⅱ 2, 8, 10, Ⅲ 15, Ⅳ 27
Geschlecht Ⅱ 16, Ⅲ 11, 13
Geschlechtsliebe Ⅲ 14—15
Geschlossenheit Ⅴ 28
Geschmack Ⅳ 24
Gesellschaft Ⅰ 19—20, Ⅱ 8, 14, 16, Ⅲ 4, 6, 15, Ⅳ 2, 14, 19—23, Ⅴ 3, 8, 16, 33, 37—38
Gesetz Ⅰ 20, Ⅱ 10, 19, Ⅲ 8, 10—11, 15, Ⅳ 16
Gesetzlosigkeit Ⅱ 14
Gesinnung Ⅰ 2, Ⅳ 21, Ⅴ 36
Gestalt Ⅰ 20, Ⅱ 14, Ⅲ 2—3, 5—6, 11, 15, Ⅳ 8
Gestaltleute Ⅴ 26
Geste Ⅱ 19
Getreuen Ⅳ 21
Gewalt Ⅰ 2, Ⅱ 3, 15, 19, Ⅲ 12, Ⅳ 6, 15, 27, Ⅴ 3, 20, 28, 41
Gewaltstreiche Ⅲ 4
Gewebe Ⅴ 28
Gewinn Ⅲ 4, Ⅴ 4
Gewissen Ⅳ 12, Ⅴ 14, 25, 28, 34
Gewissenlose Ⅴ 28

Gewissensinstanz V 34

Gewohnheit Ⅲ 10

Glaube Ⅱ 7, Ⅳ 10, V 12

Glaubenssysteme V 32

Gleichberechtigung V 30

Gleiche Ⅱ 14, Ⅳ 4, 26

Gleichheit Ⅰ 9, Ⅳ 19, V 18, 22

Gleichmacherei V 4

Gleichung Ⅰ 9, 14

Gnade V 13

Goldgrund Ⅳ 18

Gott Ⅰ 5, 13, Ⅱ 6, 19, Ⅲ 15, V 13

Gottesnamen Ⅰ 13

Gottheit Ⅱ 6

Grauen Ⅰ 16, V 22, 41

Grausamkeit Ⅲ 9, 14

Grenzen V 38, 41

Grenzstein V 35

Griff Ⅱ 7

Grimasse V 19

Grund Ⅰ 4, 14, Ⅱ 6, Ⅲ 4, 12, 15, Ⅳ 12, V 9

Grundsatz Ⅲ 8, 11

Grundworte V 37

Gruppe V 32

H

Hades Ⅱ 19

Halbbildung V 33

Halbgebildeten V 32

Halt Ⅰ 13, V 27

Hamlet V 39

Hand Ⅰ 11, Ⅲ 4

Handeln Ⅲ 2

Handhabung V 18

Handlungen Ⅰ 20

Handlungsmotiv Ⅳ 14

Harmonie Ⅲ 2, 6, Ⅳ 5, 10, 16, 23, V 22

Heil Ⅰ 9

Heilsordnung V 15

Heilsressort V 14

Heilswissen V 14

Heimat Ⅱ 19, V 20, 35

Heimatrecht V 20

Heimweh Ⅱ 19

Held Ⅰ 17, Ⅱ 19

Helmholtz V 26

Hemmnis V 38

Herabsetzung Ⅰ 20

Heranziehung V 22

Hereinziehung Ⅳ 24

Heroisierung Ⅳ 24

Herren Ⅰ 1, Ⅲ 14, V 9

Herrenmoral Ⅲ 10

Herrschaft Ⅰ 6, 8, 17—22, Ⅱ 2, 8, Ⅲ 5, 7, 12, 14—16, Ⅳ 2, 9, 26, V 2, 5, 9, 12, 14, 17, 21, 33, 35

Herrschaftsmechanismus Ⅳ 20

Herrschaftsordnung Ⅲ 14

Herrschenden Ⅰ 20, Ⅳ 9, V 3

Herrscher Ⅲ 14, V 2

Herrscherklassen Ⅲ 10

Herstellung Ⅱ 18

Herz Ⅳ 4

Hetzredner V 20

Hexenwahn Ⅲ 14

Hierarchie Ⅲ 7, 13, Ⅳ 9

Hilfsmittel Ⅰ 16

Hingabe Ⅲ 7, 13, V 34

Hirne Ⅳ 14
Hoffnung Ⅰ 13—14, Ⅱ 19, Ⅲ 5, Ⅳ 23, Ⅴ 41
Hollywood Ⅲ 3
Homer Ⅱ 3, 14, 19
Horde Ⅰ 7
Hypostasierung Ⅰ 12

I

Ich Ⅱ 4, 6, Ⅲ 1, 3, 5, Ⅴ 26—28, 38
Ideal Ⅰ 4, Ⅳ 7, 24
Idealtypen Ⅳ 19
Idee Ⅲ 3, 6, Ⅳ 5, 9, 27, Ⅴ 3, 15, 27, 35
Identifikation Ⅴ 25
Ideologie Ⅰ 20, Ⅲ 6, 10, Ⅳ 1, 19—21, 24—25, Ⅴ 6, 39, 41
Idiom Ⅳ 8
Idiosynkrasie Ⅴ 16—17
Idolatrie Ⅴ 14
Idylle Ⅱ 13
Illusion Ⅰ 21, Ⅲ 12, Ⅳ 10
Imitation Ⅳ 9
Imperativ Ⅲ 4
Impuls Ⅴ 20
Inbegriff Ⅲ 5, Ⅴ 27
Index Ⅰ 21
Indifferenz Ⅲ 8
Individualismus Ⅲ 15, Ⅴ 11
Individualitaet Ⅳ 23
Individuation Ⅳ 23
Individuelle Ⅳ 23, Ⅴ 18
Individuum Ⅱ 7, Ⅳ 23, Ⅴ 38, 40
Industrie Ⅲ 12—13, 15, Ⅳ 3, 5, 19—20
Industriegesellschaft Ⅲ 3, Ⅳ 6, Ⅴ 38
Inhalt Ⅱ 11, Ⅲ 5, Ⅳ 13, Ⅴ 12, 16, 22, 31
Initiationsritus Ⅳ 22
Inkarnation Ⅴ 23
Inkommensurable Ⅰ 7
Inkongruenz Ⅰ 12
Instanz Ⅲ 3
Instinkte Ⅳ 22
Institutionen Ⅳ 10
Instrument Ⅰ 20—21
Integration Ⅳ 22
Intelligenz Ⅳ 19
Intention Ⅰ 10, Ⅲ 13
Interesse Ⅲ 3—5, Ⅳ 12, Ⅴ 22
Interessenten Ⅳ 2
Inthronisierung Ⅱ 8
Introversion Ⅱ 8, 16
Investition Ⅳ 4
Ionier Ⅱ 19
Irrationalismus Ⅲ 6
Irrationalitaet Ⅰ 11, Ⅱ 7, 9, 12, Ⅲ 11
Irre Ⅴ 28
Irrfahrt Ⅱ 19
Isoliertheit Ⅱ 12, Ⅴ 31

J

Jargon Ⅳ 7—8
Jasagen Ⅲ 10
Jude Ⅴ 10, 35, 37
Judenblut Ⅴ 6
Judenfeinde Ⅴ 15
Judenfeindschaft Ⅴ 41
Judentum Ⅲ 15, Ⅴ 13—14
Jugend Ⅴ 6
Juliette Ⅲ 8—10, 12—13

K

Kalkulation Ⅰ 10
Kampf Ⅰ 11, Ⅱ 9, 13, Ⅴ 39
Kandare Ⅳ 10
Kanon Ⅲ 4
Kant Ⅲ 3, 5, 8, 11
Kapitalismus Ⅰ 20, Ⅳ 16
Kastration Ⅴ 29
Kastrationsdrohung Ⅳ 16
Kastrationslust Ⅴ 29
Kategorien Ⅰ 3, 12
Katharsis Ⅳ 18
Kaufmann Ⅴ 10
Kenntnisse Ⅳ 21
Kern Ⅱ 19
Kernpunkte Ⅴ 36
Kind Ⅴ 34
Kinos Ⅳ 15
Kirke Ⅱ 16—18
Klage Ⅴ 20
Klagelaut Ⅴ 20
Klarheit Ⅲ 13
Klasse Ⅴ 9—10, 41
Klassifikation Ⅳ 3
Kleinbetrieb Ⅴ 38
Klugheit Ⅱ 9
Knecht Ⅰ 18
Knechtschaft Ⅲ 13
Knie Ⅴ 28
Kollektiv Ⅰ 12, Ⅱ 7, Ⅳ 16, 27, Ⅴ 4, 21
Kollektivitaet Ⅴ 32
Kolonisatoren Ⅴ 11
Komik Ⅱ 19, Ⅳ 13
Kommunikation Ⅱ 6
Komplemente Ⅱ 18
Konflikt Ⅲ 15
Konformismus Ⅰ 19
Konformitaet Ⅰ 7
Konsequenz Ⅲ 1, 13, Ⅳ 17, Ⅴ 20
Konstellation Ⅴ 18
Konsumenten Ⅳ 1—3, 10, 12—13, 16, 19, 25
Konsumsphaere Ⅳ 12
Kontemplation Ⅰ 17
Kontrolle Ⅳ 2
Konventikel Ⅴ 32
Konzerne Ⅴ 38
Koordination Ⅲ 5
Korrelat Ⅰ 6
Korruptionsmittel Ⅴ 5
Kosmos Ⅱ 1
Kosten Ⅳ 23
Kraft Ⅰ 12, 19, Ⅱ 9, 17, Ⅲ 6, Ⅳ 7, Ⅴ 2, 14, 31, 39—40
Krankheit Ⅴ 35
Kreatur Ⅰ 5
Kreis Ⅰ 14
Kreislauf Ⅰ 7, Ⅱ 16, Ⅳ 20, Ⅴ 13
Kreuz Ⅴ 2
Krieg Ⅲ 14, Ⅳ 26
Kritik Ⅰ 7, 20, Ⅱ 2, Ⅲ 7—8, 13, 15
Kultur Ⅳ 1, 9, 12, 16—18, 22, 25—27
Kulturanwaelte Ⅳ 7
Kulturbereiche Ⅰ 10
Kulturgut Ⅴ 12
Kulturindustrie Ⅳ 2—3, 5—10, 12—13, 15—16, 18—22, 25—27
Kulturkonsumenten Ⅳ 6

Kulturkonzerne Ⅳ 10
Kulturmonopol Ⅳ 10
Kulturprodukte Ⅳ 24
Kultus Ⅲ 6, Ⅳ 24
Kunden Ⅳ 19
Kunst Ⅰ 10—11, 17, Ⅲ 6, Ⅳ 1, 7, 12—13, 17, 24—25, Ⅴ 25
Kunstwerk Ⅳ 9, 24
Kyklop Ⅱ 14

L

Lachen Ⅱ 19, Ⅳ 16
Lacher Ⅳ 16
Land Ⅱ 19, Ⅴ 36
Leben Ⅰ 16—17, Ⅱ 7—8, 15, 18, Ⅲ 6, 10, Ⅳ 20—22, 27, Ⅴ 3, 17, 20, 26
Lebendige Ⅰ 9, Ⅱ 2
Lebenselement Ⅲ 14
Lebenskampf Ⅴ 25
Lebensweise Ⅱ 14
Legitimation Ⅱ 12
Lehre Ⅰ 5, Ⅲ 10, 15, Ⅴ 26
Leib Ⅰ 18—19, Ⅳ 10
Leichte Ⅳ 12
Leid Ⅱ 13
Leiden Ⅰ 17, Ⅱ 15, Ⅲ 2, Ⅳ 9, 22, Ⅴ 20—21
Leidenschaft Ⅲ 9, 13
Leistung Ⅱ 1, Ⅳ 5, Ⅴ 20, 34
Leistungsfaehigkeit Ⅲ 4
Leitung Ⅰ 8, Ⅲ 1
Lenker Ⅳ 1
Lenkung Ⅴ 35
Leute Ⅴ 9
Liberalismus Ⅲ 5, Ⅳ 10
Liberalitaet Ⅱ 2
Libido Ⅲ 8
Licht Ⅲ 7
Lichtreligion Ⅱ 19
Lichtspiel Ⅳ 6
Liebe Ⅲ 8, 13—15, Ⅴ 14, 29
Liebende Ⅱ 17
Lieder Ⅱ 10
Linien Ⅱ 2
List II 5—7, 9—12
Listige Ⅱ 9, 15
Lob Ⅱ 2, Ⅲ 11
Lockung Ⅰ 17, Ⅱ 10
Logik Ⅰ 3—4, 6, 16, 21, Ⅱ 4, Ⅲ 14, Ⅴ 37
Logos Ⅰ 5
Lotophagen Ⅱ 13—14, 16
Lotos Ⅱ 13 Lust Ⅰ 16—17, Ⅱ 16—18, Ⅲ 11—14
Luthertum Ⅲ 14
Luxus Ⅴ 37

M

Macht Ⅰ 4—5, 10, 12—14, 17—18, Ⅱ 4, 9—10, 14, 16—18, Ⅲ 5—6, 8, 10—12, Ⅳ 2, 5, 9, 16—17, 22, 24, Ⅴ 7, 14, 21, 24, 28, 32, 35, 37
Machtbetriebs Ⅴ 40
Machthaber Ⅲ 5, Ⅴ 22
Machtkonstellation Ⅴ 39
Machtpositionen Ⅴ 35
Machtstruktur Ⅴ 39
Madonnenkult Ⅲ 14
Magazine Ⅳ 1
Magie Ⅰ 7, Ⅱ 11, 16, Ⅴ 23

Makrokosmos Ⅳ 1
Mal Ⅰ 18, Ⅱ 12
Malebranche Ⅳ 5
Mangel Ⅲ 2, Ⅳ 10, Ⅴ 37
Manipulation Ⅲ 12
Mann Ⅱ 17, Ⅲ 14, Ⅳ 24, Ⅴ 34
Mannigfaltigkeit Ⅱ 4
Markt Ⅳ 10, 26, Ⅴ 9
Marktgesetze Ⅰ 20
Marktwirtschaft Ⅲ 6, Ⅴ 38
Maschen Ⅴ 32
Maschine Ⅰ 14
Maschinerie Ⅰ 20
Massen Ⅳ 18—19, 25, Ⅴ 7, 11, 36, 39
Massengesellschaft Ⅲ 5
Massenkultur Ⅰ 15, Ⅳ 1, 22—23
Massenkunst Ⅳ 5
Massenpartei Ⅴ 36
Mast Ⅰ 17
Mastbaum Ⅱ 10
Matadore Ⅳ 7
Material Ⅲ 3
Materialisten Ⅴ 8
Mathematik Ⅰ 14, Ⅱ 11
Maximen Ⅴ 23
Mechanismen Ⅳ 6, Ⅴ 36
Mechanismus Ⅴ 24, 32
Medien Ⅳ 4, 26
Medium Ⅲ 6
Mehrheit Ⅴ 33
Meinung Ⅴ 36
Meister Ⅰ 12
Menge Ⅱ 5
Mensch Ⅰ 2, 5, Ⅱ 8—9, Ⅲ 11, Ⅴ 25, 35, 38
Menschenbehandlung Ⅳ 26
Menschenfleisch Ⅱ 7
Menschengeschlecht Ⅴ 24
Menschenliebe Ⅲ 7
Menschenmaterial Ⅴ 36
Menschenrecht Ⅰ 3
Menschenschicksal Ⅳ 22
Menschheit Ⅰ 17, Ⅲ 10, 16, Ⅳ 16, 21, Ⅴ 1, 32, 35, 39
Menschlichkeit Ⅲ 11
Metaphysik Ⅰ 3, 12, Ⅲ 15
Methode Ⅰ 2, 14
Mikrokosmos Ⅳ 1
Mimesis Ⅰ 6, Ⅱ 9, Ⅴ 18, 20, 24
Mimikry Ⅱ 15
Minderheiten Ⅴ 41
Missionen Ⅲ 10
Mitleid Ⅲ 11, 13
Mitleidsfeinde Ⅲ 11
Mitte Ⅱ 5
Mittel Ⅱ 2, 12, Ⅲ 12, Ⅳ 8, 20
Modell Ⅱ 14, Ⅳ 1, 6
Moden Ⅳ 27
Moment Ⅰ 20, Ⅱ 2, 6, 10, 15, 19, Ⅲ 11, Ⅴ 12—13, 15, 19
Monade Ⅰ 5
Monopol Ⅳ 1, 26
Monotheismus Ⅲ 15, Ⅴ 23
Moral Ⅲ 4, 12
Morallehren Ⅲ 4
Moralphilosophie Ⅲ 7
Mord Ⅲ 16
Motiv Ⅲ 4, Ⅴ 6, 36
Musik Ⅲ 5, Ⅳ 4
Mutterliebe Ⅲ 15

Mythen Ⅰ 1—3, 5, Ⅱ 4
Mythologie Ⅰ 7, 14—15, Ⅲ 6, 15, Ⅴ 23
Mythologieverbot Ⅲ 15
Mythos Ⅰ 4, 7, 10—11, 16—17, Ⅱ 1, 3—4, 6, 16, 19, Ⅲ 6, Ⅴ 35

N

Nachfahren Ⅱ 2
Naehe Ⅱ 19, Ⅲ 5, Ⅴ 41
Name Ⅳ 27
Narrheit Ⅱ 15
Nationen Ⅲ 9
Natur Ⅰ 2, 6, 9—10, 12, 21—22, Ⅱ 8—10, 16—17, 19, Ⅲ 2—3, 5—6, 12—15, Ⅳ 20, Ⅴ 6—7, 13, 17, 20—21, 23, 26, 35
Naturbeherrschung Ⅰ 14, Ⅲ 2, Ⅴ 30
Naturgesetzlichkeit Ⅰ 7
Naturgewalt Ⅱ 4
Naturgottheiten Ⅱ 5
Naturhafte Ⅴ 3
Naturmacht Ⅲ 6
Naturtatsache Ⅲ 8
Naturzusammenhang Ⅱ 11
Naturzustand Ⅰ 9
Negation Ⅰ 13, Ⅳ 8
Negativ Ⅲ 11, Ⅴ 35, 41
Negativitaet Ⅳ 12, Ⅴ 31
Nenner Ⅰ 4
Neue Ⅰ 4, 18, Ⅲ 7, Ⅳ 11, 14, Ⅴ 7
Neutralitaet Ⅰ 12
Nichtige Ⅴ 26—27, 40
Nichtigkeit Ⅱ 19, Ⅲ 3
Nichts Ⅰ 7, 12, 15, 17, 19, Ⅱ 13, 16, 19, Ⅲ 8, Ⅳ 1—2, 5, 11, 22—23, 27
Niederkonkurrieren Ⅳ 26
Niederschlag Ⅱ 4, 12
Niemand Ⅱ 11, 15
Nietzsche Ⅱ 2, Ⅲ 9—10, 13—16
Nomaden Ⅴ 20
Nominalismus Ⅱ 11
Not Ⅱ 8
Notwendigkeit Ⅰ 20, 22, Ⅲ 12
Novalis Ⅱ 19
Nuancen Ⅳ 8

O

Oberen Ⅰ 18
Objekt Ⅰ 8, 20, Ⅴ 2, 26, 29, 40
Obrigkeit Ⅴ 14
Odium Ⅴ 10
Odyssee Ⅱ 1
Odysseus Ⅰ 17, Ⅱ 4—5, 8—13, 15—19
Ohnmacht Ⅱ 16, Ⅲ 11, Ⅴ 5
Ohren Ⅰ 17
Opfer Ⅰ 6, Ⅱ 5—9, Ⅴ 2, 40
Opfergaben Ⅱ 5
Opferhandlungen Ⅱ 5—6
Opferritual Ⅱ 8
Opferzeremoniale Ⅱ 9
Optimismus Ⅲ 4
Orakelspruch Ⅰ 14
Ordnung Ⅰ 8, 17, Ⅱ 16, 18, Ⅲ 1, 4—5, 7, Ⅴ 3, 24
Organ Ⅱ 5, Ⅲ 5
Organisation Ⅰ 20, Ⅱ 14, Ⅲ 5, Ⅳ 3, 5
Ort Ⅱ 4, Ⅳ 10

P

Panazeen Ⅴ 32

Paradoxie Ⅱ 19
Paranoia Ⅴ 29—33
Paranoiker Ⅴ 28, 32
Parodie Ⅴ 21
Partei Ⅴ 35
Partikularitaet Ⅱ 12, Ⅴ 3
Partner Ⅱ 12
Pathische Ⅴ 27
Pathologie Ⅴ 30
Pathos Ⅳ 22
Penelope Ⅱ 18
Perioden Ⅰ 12
Permanenz Ⅰ 10, 12
Person Ⅴ 11, 38
Perspektive Ⅰ 20—21
Perversion Ⅲ 7
Pflichten Ⅴ 23
Phantasie Ⅳ 14, Ⅴ 36
Phase Ⅱ 13, Ⅳ 11, 20, Ⅴ 33
Philosophen Ⅲ 1
Philosophie Ⅰ 3, 11, Ⅱ 19, Ⅲ 3—7, 9, 11, 16
Philosophin Ⅲ 12
Photographie Ⅳ 20
Plan Ⅲ 5, Ⅳ 19
Planen Ⅲ 5
Planung Ⅳ 19
Platz Ⅲ 7, 14
Platzhalter Ⅳ 21
Pogrom Ⅴ 20
Politik Ⅳ 3, Ⅴ 8
Polyphem Ⅱ 11, 14—15
Poseidon Ⅱ 19
Positionen Ⅳ 19
Positivismus Ⅲ 6, 9, 16
Posten Ⅴ 41
Praxis Ⅰ 22, Ⅲ 2, 14, Ⅴ 14, 18—19
Preis Ⅱ 9, 17, Ⅳ 9, 16, Ⅴ 29
Preisen Ⅴ 10
Priester Ⅰ 12, Ⅱ 6, Ⅴ 14
Primat Ⅱ 6, 16
Primitiven Ⅲ 8, Ⅴ 14, 30
Prinzip Ⅰ 3, 5, 9, 11, 19, Ⅱ 5, 15, Ⅲ 1, 6, 8, 14, Ⅳ 4, 12—13, 19, 24, Ⅴ 13
Private Ⅲ 8
Privilegierten Ⅲ 8
Produkt Ⅰ 9, Ⅳ 6, 13, Ⅴ 25
Produktion Ⅰ 16, 18, Ⅲ 3, Ⅳ 5, 10, 24, Ⅴ 9, 38
Produktionsleitung Ⅳ 5
Produktionssystem Ⅰ 19
Produktionsweise Ⅴ 19
Produktivitaet Ⅴ 26
Produktivkraft Ⅳ 8
Produzenten Ⅳ 1, 8
Professor Ⅲ 10
Programm Ⅰ 1
Progressiven Ⅲ 16, Ⅴ 41
Projektion Ⅴ 22, 24—26, 29, 35
Projektionsmechanismen Ⅴ 31
Projizieren Ⅴ 25
Promiskuitaet Ⅰ 16, Ⅱ 16
Propheten Ⅴ 14
Prophetin Ⅲ 14
Prototyp Ⅱ 11, 16
Prozedur Ⅴ 37
Psychoanalyse Ⅴ 38
Psychologie Ⅲ 10, Ⅴ 36, 40
Punkt Ⅴ 26

Q

Qual Ⅱ 13, Ⅲ 14
Quelle Ⅴ 9
Quintessenz Ⅲ 9

R

Rache Ⅲ 12, 14
Radikalitaet Ⅲ 7
Radio Ⅳ 1, 24—25
Raffenden Ⅴ 9
Raschheit Ⅳ 27
Rasse Ⅴ 3, 41
Ratio Ⅰ 20, Ⅱ 9, 12, Ⅲ 6, 16
Rationalisierung Ⅱ 5, Ⅲ 1, Ⅴ 6
Rationalismus Ⅳ 14
Rationalitaet Ⅰ 3, 20, Ⅱ 6—7, 10, 13, Ⅳ 2, Ⅴ 5, 38
Raum Ⅱ 4, Ⅴ 32
Rausch Ⅳ 16, Ⅴ 32
Reaktion Ⅳ 13, 15, Ⅴ 36
Reaktionsform Ⅴ 35
Rebellion Ⅴ 21
Recht Ⅰ 9, 13—14, Ⅱ 10, 13—14, 19, Ⅴ 11, 31, 37
Rechtssatzung Ⅱ 10
Rechtstitel Ⅲ 14
Redaktion Ⅱ 1
Rede Ⅱ 15, 19, Ⅳ 11
Redewendungen Ⅳ 27
Reduktion Ⅴ 3
Reflexion Ⅴ 27, 31, 34
Regel Ⅰ 5, 11, Ⅳ 8, 21
Registrieren Ⅴ 26
Reglement Ⅴ 34
Regression Ⅰ 18—19, Ⅱ 13, Ⅲ 8
Regung Ⅱ 18
Reibungsflaechen Ⅴ 38
Reich Ⅳ 9
Reinigung Ⅳ 18
Reize Ⅲ 8
Reklame Ⅳ 20, 24, 26—27
Reklamecharakter Ⅳ 27
Reklamechefs Ⅳ 27
Reklamekosten Ⅳ 26
Reklamemarken Ⅳ 27
Reklamephrasen Ⅳ 18
Relativitaet Ⅴ 31
Religion Ⅰ 9, 11, 13, Ⅲ 6, 9, Ⅴ 12, 14—15, 35
Religionsersatz Ⅴ 15
Religiositaet Ⅰ 11
Reproduktion Ⅳ 6
Reproduktionsmethoden Ⅲ 5
Reproduzierbarkeit Ⅳ 7
Republik Ⅲ 5, 15
Resistenz Ⅲ 6
Respekt Ⅰ 22, Ⅲ 8
Ressentiments Ⅲ 10
Rest Ⅰ 2, Ⅱ 19, Ⅳ 23
Restauration Ⅱ 7
Resultat Ⅱ 13
Rettung Ⅲ 15
Reue Ⅲ 8, 11
Revokation Ⅲ 8
Revolution Ⅲ 5—6, 11, Ⅳ 22
Rezeption Ⅴ 36
Rezeptivitaet Ⅴ 34
Rhythmus Ⅳ 11, Ⅴ 14

Richtspruch Ⅱ 10
Riesen Ⅱ 14—15
Riesenmaschinerie Ⅳ 6
Rigorismus Ⅲ 15
Ritual Ⅱ 16, Ⅴ 15
Robespierre Ⅲ 15
Rohmaterialien Ⅴ 39
Rolle Ⅴ 36
Roman Ⅱ 3
Ruf Ⅴ 6
Rundfunk Ⅳ 1

S

Sache Ⅱ 11, 13, Ⅲ 1, 7, Ⅳ 2—3, 27
Sachverhalt Ⅴ 39
Sachverstaendnis Ⅳ 10
Sachwalter Ⅴ 22
Sade Ⅲ 4—5, 8, 15—16
Sanktionierung Ⅳ 10, Ⅴ 4
Satz Ⅲ 1
Schaffenden Ⅴ 9
Scham Ⅴ 28
Schau Ⅳ 4
Schaufel Ⅱ 19
Schein Ⅰ 9, Ⅱ 13, 16, Ⅳ 21, Ⅴ 7, 19, 31
Scheincharakter Ⅱ 6
Schema Ⅰ 4, 14, Ⅱ 7, 11, Ⅲ 5, Ⅳ 7, 13, Ⅴ 28, 32, 37
Schematisierung Ⅴ 30
Schematismus Ⅲ 1, 3, Ⅳ 4—5
Schicht Ⅱ 19
Schicksal Ⅰ 7, 20, Ⅱ 4, 11
Schicksalsfrage Ⅴ 1
Schlaraffenland Ⅳ 24
Schlauheit Ⅲ 10
Schopenhauer Ⅴ 26
Schranken Ⅳ 25
Schrecken Ⅰ 9, Ⅲ 5, Ⅴ 13, 35
Schreckliche Ⅲ 10
Schrift Ⅰ 13
Schrifisteller Ⅲ 6
Schritt Ⅰ 6, 9, Ⅴ 31
Schuld Ⅰ 9, Ⅴ 2, 35
Schuldigen Ⅱ 15
Schuldzusammenhang Ⅱ 10
Schund Ⅳ 1, 10
Schutz Ⅲ 8
Schwache Ⅲ 10, Ⅳ 9
Schweigen Ⅱ 19
Schweine Ⅱ 16
Schwindel Ⅲ 13, Ⅳ 25
Schwinden Ⅴ 35
Seele Ⅰ 18, Ⅳ 10, Ⅴ 25, 33
Sehnsucht Ⅲ 13, Ⅴ 7
Seite Ⅰ 11
Sekten Ⅴ 32
Sektierertum Ⅴ 39
Sektoren Ⅳ 3
Selbst Ⅰ 2—3, 7, 9, 12, 18—22, Ⅱ 4—6, 8—9, 14—16, 19, Ⅲ 2—3, 5—9, 11—13, 15—16, Ⅳ 2, 12—13, 15, 19—20, 25, 27, Ⅴ 5, 9, 15, 26, 30—32, 37—39, 41
Selbstbehauptung Ⅱ 1, 15
Selbstbeherrschung Ⅲ 8
Selbstbesinnung Ⅱ 19, Ⅴ 33
Selbstbewusstsein Ⅰ 2, Ⅴ 25
Selbstentaeusserung Ⅰ 16
Selbstentfremdung Ⅱ 18

Selbsterhaltung Ⅰ 12, 16, Ⅱ 9, 17, Ⅲ 2, 6, Ⅴ 18, 35, 38
Selbstgesetzgebung Ⅲ 15
Selbstkorrektur Ⅴ 31
Selbstpreisgabe Ⅲ 12
Selbstverleugnung Ⅱ 15
Selbstzweck Ⅲ 12
Selektionsmechanismus Ⅳ 2
Selektionstheorie Ⅴ 31
Seligkeit Ⅴ 15
Semantik Ⅲ 9
Sequenzen Ⅳ 14
Serienprodukte Ⅳ 24
Serienproduktion Ⅴ 37
Sexus Ⅱ 16
Sichausrichten Ⅴ 34
Sieg Ⅳ 11, 14
Signal Ⅳ 27
Signalcharakter Ⅳ 27
Signifikation Ⅳ 27
Sinn Ⅰ 3, 10—11, Ⅲ 5—6, 16, Ⅳ 4, 19—20, 22, Ⅴ 2, 7, 10, 25, 28, 32, 35
Sinne Ⅰ 19, Ⅳ 14
Sinnenmaterial Ⅲ 3
Sinnesdatum Ⅴ 26
Sinngebung Ⅴ 14
Sinnlosigkeit Ⅳ 13
Sippe Ⅱ 15
Sippenwirtschaft Ⅱ 14
Sirenen Ⅰ 17, Ⅱ 10
Situationen Ⅴ 5
Skepsis Ⅰ 13
Skeptizismus Ⅲ 7
Solidaritaet Ⅲ 15, Ⅳ 16, 21
Sommer Ⅰ 9
Sonne Ⅰ 7
Sorge Ⅳ 22
Sozialismus Ⅰ 22
Spalt Ⅱ 7
Spaltung Ⅳ 12, 23
Spannung Ⅳ 8
Sparte Ⅳ 1
Spezialgeschaeft Ⅴ 38
Spezies Ⅴ 11
Spiel Ⅰ 7, Ⅴ 19
Spielmarken Ⅰ 3
Spielregeln Ⅰ 16
Spontaneitaet Ⅳ 6
Sport Ⅲ 5
Spottbild Ⅴ 28
Sprache Ⅰ 3, 10, 12—13, Ⅱ 11, Ⅳ 7, 27, Ⅴ 31
Sprachkritik Ⅲ 9
Sprachmodelle Ⅳ 27
Sprung Ⅰ 4
Spur Ⅱ 2, 10, 14, Ⅲ 12, Ⅳ 17
St. Just Ⅲ 15
Staat Ⅳ 26
Staatsreligion Ⅲ 10
Staatssozialismus Ⅲ 15
Stammesmitglieder Ⅰ 12
Standards Ⅲ 3
Stange Ⅴ 12
Starken Ⅲ 9
Starrheit Ⅱ 9, 11
Station Ⅱ 19
Stelle Ⅰ 3, 16, Ⅲ 7, Ⅳ 18, Ⅴ 40
Stellenwert Ⅳ 27
Stempel Ⅴ 37
Stereotypen Ⅳ 23

Stereotypie　V 36
Stigma　Ⅲ 8
Stil　Ⅳ 8—10，18
Stillegung　Ⅳ 15
Stirn　Ⅱ 11
stoa　Ⅲ 8
Stoff　Ⅳ 8
Strafmythen　Ⅱ 10
Streben　Ⅲ 4
Strenge　Ⅳ 7
Struktur　V 26
Studio　Ⅳ 19
Stufe　Ⅱ 7，16，Ⅲ 7，V 30，37
Stunde　Ⅱ 10
Sturz　Ⅱ 16
Subjekt　Ⅰ 5，21，Ⅱ 15，Ⅲ 2，Ⅳ 22，V 26—27，30，37
Subjektivitaet　Ⅰ 16，Ⅱ 8，19，Ⅲ 6，V 5
Substantielle　V 34
Substanz　Ⅲ 13，V 26，29
Substitution　Ⅰ 6
Substrat　Ⅰ 6，18
Subsumtion　Ⅳ 9，V 37
Subvention　Ⅳ 26
Superioritaet　Ⅱ 9
Surrogat　Ⅳ 17，V 28
Suspekte　V 14
Suspension　Ⅰ 21
Symbol　Ⅰ 10，14，V 14，23
Symmetrie　Ⅱ 14
Symphonie　Ⅳ 25
Symptom　V 32
Syntax　Ⅲ 9，Ⅳ 7
Synthesis　V 18，37
System　Ⅲ 1—3，Ⅳ 1—2，10，15，20，23，V 10，24—25
Systemtranszendenz　Ⅰ 10

T

Tabus　V 23
Tat　Ⅱ 13，15，Ⅲ 10—11，Ⅳ 19，21，V 10，26，30
Tatsache　Ⅰ 22
Tatsachensinn　Ⅱ 9
Tausch　Ⅱ 5
Tauschender　Ⅱ 5
Tauschgesetz　Ⅳ 26
Tauschwert　Ⅳ 25
Tautologie　Ⅰ 14
Technik　Ⅰ 2，Ⅳ 2，12，26，V 18，20
Teil　Ⅳ 2
Teiresias　Ⅱ 19
Tempo　Ⅳ 14
Tendenz　Ⅰ 22，Ⅱ 3，Ⅳ 3，10，13，19，24
Teufel　Ⅱ 14
Text　Ⅳ 26
Theologie　V 15
Theorie　Ⅰ 22，V 29
These　V 3
Ticket　V 36，40—41
Ticketdenken　V 39—40
Tiefen　V 25
Tiere　V 20
Tiergestalt　Ⅱ 16
Tierheit　Ⅱ 16
Titel　Ⅰ 15
Tochter　Ⅲ 9
Tod　Ⅰ 15，17，Ⅱ 18，Ⅲ 2
Tote　Ⅱ 9，11，V 18

Tragik Ⅳ 22
Tragweite Ⅲ 10
Transposition Ⅳ 12
Transzendenz Ⅰ 9
Trennung Ⅰ 11, 19, Ⅲ 13
Treue Ⅲ 11
Trickfilme Ⅳ 14
Trieb Ⅰ 17, Ⅱ 16, Ⅲ 15, Ⅴ 21
Triebrichtung Ⅴ 40
Triumph Ⅰ 7, Ⅳ 4, 20, 27
Trost Ⅳ 22
Trotz Ⅱ 14, Ⅲ 10, Ⅳ 23, Ⅴ 20, 26
Trug Ⅱ 6, Ⅳ 5
Trust Ⅴ 41
Trustherrn Ⅲ 5
Tugend Ⅲ 8, 11
Tun Ⅲ 12, Ⅴ 20, 30
Typen Ⅴ 34

U

Umlauf Ⅳ 27
Umwandlung Ⅲ 9, Ⅴ 18
Umwelt Ⅴ 24
Umwertung Ⅲ 9
Unableitbarkeit Ⅲ 4
Unangreifbarkeit Ⅴ 31
Unbekannte Ⅰ 9, 14
Unedle Ⅱ 3
Ungerechtigkeit Ⅰ 12
Ungeschiedenheit Ⅰ 9, Ⅱ 16, Ⅴ 29
Unheil Ⅰ 9, 18, Ⅴ 15
Unhold Ⅴ 28
Uniformitaet Ⅳ 4
Universum Ⅴ 25
Unnachgiebigkeit Ⅰ 22
Unrecht Ⅰ 15, Ⅱ 15, 17, Ⅲ 6, 10, 12, Ⅳ 23, Ⅴ 10
Unreife Ⅰ 19
Unterhaltung Ⅳ 18
Unterjochung Ⅲ 3
Unternehmen Ⅲ 15
Unternehmer Ⅰ 20
Unternehmerinitiative Ⅳ 20
Unternehmertypen Ⅳ 10
Unterscheidung Ⅳ 8, Ⅴ 26
Unterschiebung Ⅳ 23
Unterschied Ⅰ 5, Ⅱ 11, Ⅴ 25, 37
Unterschlupf Ⅴ 20
Unterstellung Ⅳ 12
Unterwelt Ⅱ 10
Unterwerfung Ⅰ 5
Unverbindlichkeit Ⅳ 20, Ⅴ 15
Unvernunft Ⅱ 12
Unwahrheit Ⅰ 14, 21, Ⅱ 7, 9, Ⅴ 14
Unwiderstehlichkeit Ⅱ 16
Urbild Ⅱ 1, 6
Urgeschichte Ⅱ 8, 13, Ⅴ 17
Ursprung Ⅴ 11, 26
Urstand Ⅱ 13
Urteil Ⅰ 16, Ⅲ 1, 3, Ⅴ 30—31, 36—37
Utopie Ⅱ 13, Ⅲ 3, 5—6, 16
Utopismus Ⅰ 22

V

Vaterhaus Ⅲ 13
Vehikel Ⅰ 18
Verachtung Ⅲ 6, 14
Veranstaltung Ⅰ 11, Ⅴ 14
Verantwortung Ⅴ 34
Verbindlichkeit Ⅱ 11

Verblendung Ⅴ 31
Verbot Ⅰ 13
Verdammten Ⅲ 9
Verdeckung Ⅳ 1
Verdienst Ⅳ 20
Verdikt Ⅲ 7, Ⅴ 11
Verdinglichung Ⅴ 39
Verdopplung Ⅰ 9
Verdummung Ⅳ 19
Verehrung Ⅲ 14—15
Vereinheitlichung Ⅰ 19
Vereinigung Ⅲ 13
Verfahren Ⅳ 19, 26
Verfallenen Ⅱ 13
Verfallsform Ⅳ 12
Verfassung Ⅳ 2
Verfolgung Ⅱ 12, Ⅳ 23, Ⅴ 40
Verfolgungswahn Ⅴ 27
Vergangene Ⅲ 8
Vergangenheit Ⅰ 17, Ⅲ 13, Ⅴ 32
Vergebung Ⅰ 7
Vergeistigung Ⅳ 18
Vergeltung Ⅰ 7
Vergesellschaftung Ⅱ 12
Vergessen Ⅱ 13, Ⅴ 19, 33
Vergottung Ⅱ 6
Verhalten Ⅱ 14, 18, Ⅲ 8, Ⅳ 25, Ⅴ 11, 27
Verhaltensweise Ⅴ 5, 18
Verifikation Ⅰ 21
Verkettung Ⅰ 9
Verkleidung Ⅴ 9
Verletzung Ⅴ 21
Verlockung Ⅰ 17, Ⅴ 21
Verlust Ⅰ 16, Ⅴ 41
Vermittler Ⅴ 11
Vermittlung Ⅰ 19, Ⅱ 3, Ⅴ 26, 38
Vernichtung Ⅲ 14
Vernunft Ⅰ 12, 14, 16, Ⅱ 1—2, 12—13, Ⅲ 1, 3—8, 10, 12, 16, Ⅳ 14, Ⅴ 26, 38
Vernunftbegriff Ⅲ 16
Verrichtungen Ⅳ 13
Versachlichung Ⅰ 15
Versagte Ⅳ 16
Versagung Ⅳ 16, Ⅴ 7
Verschlingung Ⅰ 17
Verse Ⅱ 18
Versprechen Ⅰ 17, Ⅱ 19, Ⅳ 9, 20, Ⅴ 7
Verstand Ⅰ 2, Ⅲ 1, 10, Ⅴ 26
Versteck Ⅲ 6
Verstrickung Ⅰ 21
Versuch Ⅰ 9, Ⅲ 15, Ⅴ 32
Versuchung Ⅱ 13, 15
Vertrag Ⅱ 10, 12
Vertragsherrn Ⅱ 18
Vertrauen Ⅰ 22
Vertretbarkeit Ⅰ 18
Vertreter Ⅰ 12
Verwalteten Ⅳ 21, Ⅴ 33
Verwaltung Ⅰ 22, Ⅴ 37
Verwandlung Ⅴ 24
Verwirklichung Ⅰ 20, Ⅱ 13, Ⅲ 10
Verzicht Ⅰ 3
Verzweifelten Ⅴ 12
Verzweiflung Ⅲ 14
Vieldeutigkeit Ⅴ 31
Vokabular Ⅳ 7
Volk Ⅴ 4
Volksbewegung Ⅴ 4

Volksgemeinschaft Ⅳ 24, Ⅴ 22
Volksgenosse Ⅴ 4
Volksgruppen Ⅴ 37
Volksmythologie Ⅱ 1
Volksreligion Ⅱ 7
Vollstreckung Ⅰ 12, Ⅴ 22
Vollzug Ⅳ 8, Ⅴ 37
Voraussetzung Ⅰ 8, Ⅱ 17
Voraussicht Ⅱ 17
Vorbeifahrt Ⅰ 17
Vorbild Ⅲ 10
Vordergrund Ⅳ 13
Vorgang Ⅴ 30
Vorgeschichte Ⅰ 14, 21, Ⅲ 16
Vorherrschaft Ⅳ 5
Vorkommen Ⅲ 8
Vornamen Ⅳ 27
Vornehmeren Ⅱ 14
Vorrang Ⅰ 11
Vorstellung Ⅴ 39
Vorstellungskraft Ⅳ 6
Vorteil Ⅲ 10
Vorwand Ⅴ 1
Vorwelt Ⅱ 14, 19
Vorzeit Ⅰ 15, Ⅱ 7, 10, 16, Ⅴ 22
Vorzug Ⅲ 7

W

Wachs Ⅰ 17
Wahl Ⅴ 36
Wahlzettel Ⅴ 36
Wahn Ⅲ 14, Ⅴ 27, 30
Wahnsystem Ⅴ 33
Wahrheit Ⅰ 7—8, 10, 14, 21, Ⅱ 13, 15, Ⅲ 3, 6—7, 10, 13, 15, Ⅳ 1, 8, 12, 14, 18, 21, Ⅴ 3, 5, 12, 15, 30, 41
Wahrnehmung Ⅲ 2—3, Ⅴ 26, 30
Wahrnehmungsbild Ⅴ 26
Wand Ⅲ 4
Wandlung Ⅴ 14
Ware Ⅰ 7
Warencharakter Ⅳ 24
Warenhaus Ⅴ 38
Warenproduktion Ⅴ 39
Wechsel Ⅴ 10
Weg Ⅰ 7, 17, Ⅱ 17, 19
Wehmut Ⅳ 27
Wehrlosigkeit Ⅱ 12, Ⅲ 14
Weib Ⅲ 14, Ⅴ 34
Weigerung Ⅱ 14
Weisheit Ⅳ 14
Weissagung Ⅱ 19
Welt Ⅰ 1, 3—4, 7, 9—10, 14—15, 19, Ⅱ 17, Ⅲ 14, 16, Ⅳ 6, 21—22, Ⅴ 2, 20, 25—27, 37
Weltgeschichte Ⅰ 11
Weltkriege Ⅴ 38
Weltlauf Ⅴ 15
Werk Ⅱ 2, Ⅲ 3, 8, 13, Ⅳ 5, 9
Werkzeug Ⅲ 3
Wert Ⅰ 15
Wertgesetz Ⅰ 20
Wertordnung Ⅱ 18
Wesen Ⅰ 2, 6, 9, Ⅱ 16, Ⅲ 16, Ⅴ 2—3, 11, 40
Widerpart Ⅳ 7
Widerspiel Ⅴ 24
Widerspruch Ⅲ 1, Ⅳ 24
Widerstand Ⅰ 3, Ⅳ 19, 22

Widerstandslosen Ⅳ 22

Wiedererkennungsszene Ⅱ 18

Wiederholung Ⅰ 7, 12, 14, Ⅱ 10, Ⅳ 12, 26, Ⅴ 26

Willen Ⅴ 6

Winkel Ⅴ 33

Winter Ⅰ 9

Wirkkraft Ⅳ 27

Wirkliche Ⅳ 18, 20

Wirklichkeit Ⅰ 12, Ⅲ 6, 10, 13, Ⅴ 19, 39, 41

Wirksamkeit Ⅳ 26

Wirtschaft Ⅰ 4, 22, Ⅴ 38

Wirtschaftsapparatur Ⅰ 16

Wirtschaftsform Ⅱ 12

Wirtschaftsproze? Ⅴ 38

Wissen Ⅰ 1, 11, 14, 17, Ⅱ 14, Ⅴ 6

Wissenschaft Ⅰ 2, 6, 10—12, 14, Ⅲ 1, 3—5, 9, 15—16

Wohlfahrtsstaat Ⅳ 21

Wohlgewogenheit Ⅲ 11

Wohlwollen Ⅱ 5

Wohnzellen Ⅳ 1

Wort Ⅱ 11, Ⅲ 6, 16, Ⅳ 4, 20, 24, 27

Wunder Ⅳ 22

Wunsch Ⅴ 32

Wurzel Ⅲ 4

Wut Ⅲ 6, Ⅴ 3—4, 7, 19, 28

Z

Zauber Ⅰ 7—8, 12, Ⅱ 16, Ⅲ 12

Zauberei Ⅰ 6, 11

Zaubergeschichte Ⅱ 16

Zaudern Ⅴ 39

Zeche Ⅴ 11

Zeichen Ⅰ 10, Ⅱ 19, Ⅲ 7, Ⅳ 27, Ⅴ 39

Zeichensystem Ⅰ 13

Zeit Ⅰ 17, Ⅲ 7, Ⅳ 27, Ⅴ 39

Zeitalter Ⅱ 14, Ⅳ 18, 20, 23, Ⅴ 37

Zeitgenossen Ⅴ 37

Zentren Ⅲ 4, Ⅳ 1

Zentrum Ⅴ 27

Zerfall Ⅳ 25

Zerrbild Ⅳ 9, 16

Zersetzungsproze? Ⅰ 13

Zerstreuung Ⅳ 15

Zeugnis Ⅱ 1

Ziel Ⅰ 1, Ⅲ 1, 6, Ⅳ 10

Zirkulation Ⅱ 3

Zirkus Ⅳ 17

Zivil Ⅴ 9

Zivilisation Ⅰ 9, Ⅱ 8, 15—16, 19, Ⅲ 10, 12, Ⅴ 18—19, 23—24, 34

Zivilisierten Ⅴ 19

Zorn Ⅱ 19

Zufall Ⅳ 19, Ⅴ 35

Zug Ⅱ 19

Zugang Ⅴ 11—12

Zukunft Ⅱ 6, Ⅳ 18

Zusammenhang Ⅱ 8, 13, 16, Ⅲ 1, 6, Ⅳ 13, Ⅴ 6

Zusammenspiel Ⅴ 38

Zuschauer Ⅳ 13, 15

Zustand Ⅴ 41

Zwang Ⅰ 22, Ⅳ 8, 10, Ⅴ 25

Zwangsgefolgschaft Ⅳ 25

Zweck Ⅱ 8, Ⅳ 12

Zweckzusammenhang Ⅰ 16

Zweifel Ⅴ 21

Zwischenspiel Ⅲ 5

译 后 记

如果说西方社会理论著作中有什么不可翻译的话，那么，霍克海默和阿道尔诺合著的这部《启蒙辩证法》恐怕是首当其冲。我们之所以不顾自己理论水平和学术修养的局限，而选择翻译这部著作，一方面固然是由于其重要性，但另一方面则是出于我们对这部著作的偏爱，当然，我们也充分考虑到了汉语学界对于这部著作的需求。翻译任务初步完成了，但我们是抱着学习的态度，来完成这份翻译任务的，其中肯定还存在着不少错误，恳切希望能得到各方面的指正。

为了尽可能地准确传达《启蒙辩证法》的原意和宏旨，我们采取了合作的形式，由两位译者分别根据德文原著和英文译本，在分工的基础上，协作完成这部著作的翻译任务。具体分工如下：主要内容由渠敬东根据英文译本翻译，曹卫东根据德文原著加以校对；前言和笔记部分则由两位译者根据德文原著和英文译本共同翻译，最后由编者根据《霍克海默全集》，编写了有关附录，包括霍克海默著作目录、霍克海默生平年表、有关霍克海默的重要研究著作以及人名索引和名词索引等。

渠敬东　曹卫东

1999年12月